

赵　林◎主编

中西文化的精神差异与现代转型

上海著名商标 ECNUP
华东师范大学出版社
全国百佳图书出版单位



中西文化的精神差异与现代转型

赵 林◎主编

华东师范大学出版社

图书在版编目（CIP）数据

中西文化的精神差异与现代转型/赵林主编. —上海：华东师范大学出版社，2014.5
ISBN 978-7-5675-2151-3

Ⅰ. ①中… Ⅱ. ①赵… Ⅲ. ①比较文化—研究—中国、西方国家 Ⅳ. ①G04

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 115648 号

中西文化的精神差异与现代转型

主　　编　赵　林
项目编辑　许　静　姚之均
特约编辑　朱笛颖
审读编辑　陆海明
装帧设计　卢晓红

出版发行　华东师范大学出版社
社　　址　上海市中山北路 3663 号　邮编 200062
网　　址　www.ecnupress.com.cn
电　　话　021-60821666　行政传真 021-62572105
客服电话　021-62865537　门市(邮购)电话 021-62869887
地　　址　上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网　　店　http://hdsdcbs.tmall.com/

印 刷 者　江苏句容市排印厂
开　　本　700×1000　16 开
印　　张　15.5
字　　数　219 千字
版　　次　2015 年 5 月第 1 版
印　　次　2015 年 5 月第 1 次
书　　号　ISBN 978-7-5675-2151-3/K·403
定　　价　38.00 元

出 版 人　王　焰

澳门科技大学课题项目
“国学热背景下的中国文化重建问题研究”

编者前言

在当今中国，随着经济实力的迅猛腾飞和综合国力的不断增强，文化建设已经成为各界共同关注的重要问题。在全球化的今天，要想建设有中国特色的现代文化，就必须对中国传统文化的精神资源，以及近代以来对中国文化产生了深刻影响的西方文化进行深入研究，以把握中西文化各自的精神特质和演进历程。这样才能够在适应全球化时代大潮的同时，弘扬光大自身的文化传统。

为了系统地探讨中西文化的分殊与共性，我们选择在中西文化荟萃之地澳门召开一次题为"中西文化的精神差异与现代转型"的国际学术研讨会。会议于2012年12月1—2日在澳门科技大学召开，参加会议的十多位学者分别来自中国大陆、香港、澳门、台湾以及美国、芬兰等国家和地区，均为国际著名的中西文化研究专家。本次会议的宗旨在于，从思想史角度来探讨中西文化的精神特质和演进历程，以便为当代中国文化建设提供必要的理论根据。会议代表们将依据儒家经典和基督教理论，针对中西人性论、生死观、善恶观、天人（或神人）关系、称义与成圣、终极关怀、启蒙历程等重要问题发表学术论文，从不同角度阐明中西文化的精神差异，并对中西文化的现代转型历程进行深入探讨。

2011年3月至8月期间，本次会议的三位参加者武汉大学教授郭齐勇、香港中文大学教授温伟耀和澳门科技大学特聘教授赵林已经在武汉大学举行了三场关于中西文化精神差异和现代转型的对谈。对谈录音稿经修订后，已于2012年4月由上海人民出版社出版，书名为《传统氤氲与现代转型——中西文化三人谈》。该书出版后在学术界产生了广泛的影响。本次澳门会议可以看作是对2011年武汉大学对谈会议的进一步深化与拓展，会议的主题发言人也由三人扩大为八人。

与会代表们精心撰写了会议论文和发言提纲，大家围绕一些共同关心的文化问题进行了富有建设性的研讨。我们期望，在2011年武汉对谈会议和本次澳门会议的基础上，与会学者和其他志同道合者能够继续就相关主题进行深入细致的学术研讨，逐渐形成一个中西文化比较研究的学术共同体，从而在国内和国际学术界产生不断扩大的后续影响。

本次国际学术研讨会由澳门科技大学社会和文化研究所主办，并得到澳门基金会赞助。本次学术研讨会由八场主题报告（及回应和自由讨论）组成，会议上发表的论文和发言录音稿经各位与会代表认真修整之后，集结为这部会议文集正式出版。与会的八位学者将对各自的主题发言、回应和自由讨论的相关文字负责，全书则由本人最后统稿。

澳门科技大学特聘教授　赵林

2013年5月14日

目　录

天人相与的两个形态与融通的可能 /1

从中西方启蒙历程看传统与更新的关系 /27

中西文化的终极关怀 /71

称义、成圣、成神、成佛与成仙 /97

略论儒家仁爱价值以及推爱方式的普遍性 /119

《尚书·尧典》包含的儒家学说——时与孝 /161

中西文化的精神差异与现代转型 /185

论为善去恶——儒学与基督教人性论的重构 /217



天人相与的两个形态与融通的可能

报告人：
台湾慈济大学宗教与人文研究所教授　林安梧
回应人：
香港中文大学文化及宗教研究系客座教授　温伟耀



主持人(澳门科技大学人文艺术学院教授张志庆):各位专家,“中西文化的精神差异和现代转型”国际学术研讨会的第一场报告会,现在就开始了。很荣幸主持这场报告会。按照会议的规定,第一场报告会和后面的报告会一样,先有一个主题发言,半个小时;然后是回应和再回应,半个小时;最后是自由讨论时间,半个小时。一共是一个半小时。首先我们有请这场报告会的主题发言人,台湾慈济大学宗教与人文研究所教授林安梧,他报告的题目是“天人相与的两个形态与融通的可能”。有请林教授。

林安梧:现场主持人,还有在座的诸位同道,前辈,诸位女士、先生,大家早上好。非常高兴来参加这样的一个学术会议。到澳门来应该是第四次。我发言题目定的是《天人相与的两个形态与融通的可能》,是对儒教和基督宗教做一个对比。至于具体内容,就不按照顺序一一报告了,因为我的论文已经打印出来,待会儿还有温教授来做评论,大家就可以进一步进行讨论了。

其实这些年来我一直在做一个思考,就是说,中国文明和西方文明到底有什么不同,基本上跟前辈先生一样,他们也在做思考。最早的时候,谈论中西异同的先生们总是这么说,西方是重视武力的,我们是重视修养的;西方是霸道,我们是王道。但是慢慢到了一个新的阶段,我们会说,我们再谈中西文明怎么谈呢?比如说谈“神人”、“物我”、“人己”这三个向度。这个关系上,西方是“神人、物我、人己”,分为二,中间有一个中介者把它联结在一起。我们基本上是“天人、物我、人己”,本来是不二的,但是也不可能完全不二,还是要有所分别的。

因为天人的适度的区分是必要的,神人的区分也是必要的。只是我们是一个“断而不断”的立场。相对来说,在西方来讲,有一个比较清楚的“隔绝”,中间有一

个“第三者”以为联结。我们不是，我们基本上是“天人合一”，或者“天人合德”，“物我合一”，“人己合一”。人己合一可能是通过人去说，物我是通过一气之感通，天人合一也可以讲一气之感通，但是落在人来讲，天人合德。《易传》里面就讲“大人者与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”。这样一个“合一观”它与“神人、物我、人己”分而为二的区分有很大不同。神人分而为二，就必须有一个“道成肉身”(incarnation)的耶稣基督来做连接，而我们华夏文化传统，基本上，“天人合德”就没有一个“道成肉身”的耶稣基督做连接，而我们反而是强调人作为有限者，而且有迈向无限的可能。早从《左传》起就强调要“立德、立言、立功”，要“三不朽”。这样一个由有限而可以无限，我讲“天人合德”。

在我们的传统，“物我”也是本来是同体合而为一的。也就是说，它并不是像从古希腊以来，清楚的说，物和我是分开的，是一个“以主摄客”的方式去成就知识。其实，如其现象来说，原先的思考不是这样的，物跟我是连接在一块儿的，他是一气之感通连接在一块儿，所以我们对一个事物的理解和把握，是从一个“不二”或“合一”再“分而为二”，再“以主摄客”。就我们认识的活动，并不是起先已经有一个客体摆在那里，作为主体的对象，而这个主体去把握客体，我们的思考本身就不是这样的。我们思考这个问题原先是合一的，合一的，因为是不二，合一，所以才经由一个主体的对象化活动，分而为二，才“以主摄客”。再者，在我们的汉语里面，知识论就保留了一个最古老的知识论话语，一个认识的字眼，在福建闽南话里面，现在传到台湾，就是 12345678 的 8，“八”就是“分别”的意思，所以台湾人讲你知道吗？就是“尔八否?”(闽南话)，这“八”就是“分别”。那不是“以主摄客”，华人文化传统，我们的知识论上也不是“以主摄客”去问知识如何确立的问题。

再说，人己也是合一的，他是从家庭人伦说的。所以人这个生命，不是作为一个自我的存在来说的，生命是连着你的父母、子孙，你的父母又连着他的父母，所以他最后是父母的父母，通到最后是通到天地。你的子孙继续延续下去。所以这里有一个“生生之德”。所以仁义就从孝悌来讲仁义，“仁者，事亲是也”、“义者，敬长是也”。孝是对生命根源的一个崇敬，而悌是顺着生命根源来的一个横面的展开。如果再加一句慈爱的慈，就是顺着生命根源继续纵面的延伸。在华人文化传

统就不出这三个字。孝、悌、慈。这三个字。而这其实就是一个生生不息的连续观。就这个来看，像阳明讲“一体之仁”，这也是从人伦的关怀，孝悌，慈来讲仁讲义，乃至扩充讲仁义礼智信。就是通过各种方式，关联到东西南北中，春夏秋冬，关系到金木水火土，五行种种，总而言之他就是把宇宙万有一切，人我万物统统关联成一个不可分的整体。即其存在，即其价值，即其实践，统统在里面了。所以这个地方就是一个万有跟道的合同为一的，姑且叫“万有在道论”的传统，他不是一个“超越一神论”的传统，去强调一超越而绝对的人格神如何缔造天地。我们是讲宇宙造化、万有、人、我通过唯一那个道如何生发世界。“万有在道论”的传统和“绝对一神论”的传统不同。我们道论的传统落实下来，所以“教出多门”，但“道通为一”。

在我们的传统里面，基本上就不容易发生宗教意识形态的冲突，基本上，我们认为教本来就是教出多门，而道通为一。一切的话语系统，属于教的系统，就只是话语系统，话语系统就是“权”，权变的权，所以可以“开权显实”。所有一切的话语统统是可以忘掉的，因为我们知道，跨过话语有一存在的真实，这是以“气之感通”为主导的。所以讲宇宙造化根源的时候，不是一个话语的活动，是一个气的感通和活动。所以《论语》里面说，“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”天地宇宙默运造化，气韵生动，而默运造化，他不是一个话语的论定，这跟基督教《旧约、创世记》开头就不同了，“上帝说有光就有了光，于是把它分成了白昼和黑夜”。它通过“说”这个“主体的对象化活动”，而去反映这个世界是什么？这跟整个西方宗教传统是不同的，他是游牧民族，跟后来的商业，其他的关联在一块儿，这是有一些关系的。也就是说，他必须经由一个话语法则的强控制系统，才能构成一个总体。而我们是一个农业的社会，我们聚村而居，基本上我们就是在泥土中一步一步生长起来，自然而然“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”。你看，像节气的观念到今天为止还是根深蒂固的，还是有用的，就是人跟天地万物有一个感通的关系。所以春生秋杀，过去判刑，死刑犯一定要秋天处决，春天是生意盎然的时候不能处死。这里面能够看到华人的文化传统里面有很可贵的地方。

如上说来，这样诞生的宗教，是通天地，通鬼神，通阴阳，通此岸，通彼岸。相

对于西方的一神论宗教，常常会认为，我们的宗教只有此岸，没有彼岸。这是不对的，我们是此岸通彼岸的。好像我们是只注重生，不注重死，不对。他是通生死幽明的。

“未知生，焉知死”，并不是不论死，而是“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼”，这是“视死犹生”，是通生死幽明。所以他并不是没有形而上的世界，他是形而上跟形而下通而为一的这样的一个人伦的世界，这也是通到天道的世界。我们原先从最原始的巫术信仰，姑且称为萨满教式的信仰，这个信仰的神明由祭祀祖先慢慢取代，但并没有彻底取代，因为基本上他们都是共生共长，共存共荣的，继续生长。所以儒家讲的道德理性也好，道家讲的道也好，骨子里还是不离 Shamanism 的。所以到目前为止，在道德理性强调很重的地方，一样还是有相信巫术的层面的，我们并不把它当做迷信，而是一种信仰的方式。

“百姓以为神，而君子以为文”。这是《荀子》里面就已经说过了。这是通过人文化成的发展过程，这个人文化成是“观乎天文以察事变，观乎人文以化成天下”。天文，人文是通而为一的，这不是西方近代启蒙以来这个意义下的 humanism 的。要是从西方近代启蒙意义上来理解整个儒学和整个中国哲学，是不准确的。因为中国的人文是通天文的，所以天文人文地文，彻底要说我们的三才的传统，而不是人文人本的传统，而是通“天地人”三才的传统。这个讲明，慢慢就可以了解我们宗教的独特性。是一个存有连续观下的宗教，而不是存有的断裂观下的宗教，他是一个“天人、物我、人己通而为一”的宗教，他不是一个“神人、物我、人己分而为二”的宗教。所以它对话语的系统，很早就有一个很深的反思。你看老子、庄子就可以发觉到，反思非常深刻。因为他知道一切人理解的世界，是经由“名以定形”、“文以成物”，人通过话语文字说成的世界，而这个世界是人之所说的世界，并不是世界本身。所以你必须通过所见所听之所说，而跨过所说，而回到存在本身，跟存在相遇。所以我们很清楚“言外有知，知外有思，思外有在”，存在大过于思考，思考大过于认知，认知大过于话语。这跟西方巴曼尼德（Parmanides）以来的传统，强调“存在与思维的一致性”，后来经过柏拉图（Plato），亚里士多德（Aristotle）以来主流的传统，把认知，思考，存在，话语连接在一块儿，所以才会构成了 Martin Heidegger 所说“存有的遗忘”的问题。对于我们来讲，这是一个可以跨过的问题，

我们保留了存在的原初性。我们强调要回到存在本身。

当西方在处理整个西方现代性所造成的种种问题的时候,对这个问题的思考,也解开了一些。当然骨子里还是很难的。因为他还是面对的以"话语"为中心的思考,而这个话语、思考、认知与存在,基本上是"以言代知,以知代思,以思代在"这个传统。相对来说,我们是"言外有知,知外有思,思外有在"的传统。所以这两个传统一对比下来,很大不同。我们的思考是倾向于跟天地人我万物协和一致的,而不是以人为核心论定这个世界,也不是一个超越绝对的人格神,来说出这个世界,并且建构这个世界,也一样的观察这个世界。我们不是,我们是人跟天地、人我,通过这个通而为一关怀的关系,这是一个很重要的关系。

如果我们这样看下来,可能我们再去好好想想,儒教是不是宗教?儒教在香港法律里面被认定是孔教,是个宗教。在大陆目前还不是个宗教,因为大陆有道教、佛教、伊斯兰教,有基督教、天主教,宪法上立法的五大宗教。到目前为止,儒教是不是宗教?我觉得儒教是宗教。只是不同于西方意义上的一神论的宗教,也不同于道教的传统,佛教的传统。但是他可能接近道跟佛,并连接在一块儿,构成一个儒道佛三教的传统,只是近现代以来,受西方欧美中心主义的学术标准,或者思想标准,而回过头来说儒教不是宗教。其实你要说儒教里面教团是什么?士,君子都是教士,由此笼成的区域范围成了教团,只不过是发散性的教团。教义是四书五经,崇拜对象是敬天法祖,拜圣贤。这都是崇拜的对象。那有没有教主呢?我想他不同于穆罕默德、耶稣基督、释迦牟尼佛,但是我想孔老夫子就是教主,再往前说,周公就是。这么说,这个精神传统也是一个宗教,只是我们愿意怎么看待宗教这个概念了。这是两个不同的宗教,这两个不同的宗教。

到了现代化之后,我想可以看到,通过比较宗教学,通过宗教学史的总体理解,大概会发现,我们应该正视我们的宗教本身之为宗教,而且从人类文明总体来看,这种存有的连续观,这种天人、物我、人己,通而为一的对世界对万有一切的理解方式,恐怕还是占多数。西方近现代以来,连着从古希腊以来所谓"哲学的突破"这样的发展,这可能还不是占多数。而在现代化之后,我们对整个现代化所产生的严重的浩劫,种种严重的问题,让我们重新有反思的机会,重新想这个问题。在"存有的连续观"下,我们很可能有一些新的对比,存有的断裂观,对比于整个西

方现代化产生的种种问题,而去思索人类的未来。所以连带着中国的哲学,文化宗教的发展,以及所谓连着现代化的发展,可能现在再怎么问都不应该再问,如何从中国传统文化开出现代化。而其实是从现代化的学习过程里面反思,中国这些古圣贤的智慧在现代化的过程里面能起什么作用。而在现代化的过程,在现代化之后,它还能起什么作用。这是我常说的,已经不再是从内圣开出外王的问题,而是在新外王的学习过程里,如何调节内圣的问题。这是我们整个问题是到新的时代,有不同的问题意识。就好像我们现在不会接受1492年是哥伦布发现新大陆,我们可能会重新思考这个问题,我们会觉得是哥伦布带来一群人,因为航海技术不太精良,也可能是天候非常不好,被吹到了一个旧大陆,而他误认为那个地方是印度。而后来发现那个地方不是印度,虽然他已经把那个地方人叫INDIAN,现在也不悔改,还是叫印第安人;把那个地方叫做西印度群岛。所以这段历史的记载要变化。变成不是1492年哥伦布发现新大陆,而是哥伦布带着一群人误闯了旧大陆。而他们就把那个地方作为白种人在那个地方生长的新大陆。

我想这些东西可能重新调整以后,包括我们种种其他,比如说中国到底有没有哲学?中国当然有哲学,只是中国的哲学重心可能跟西方哲学的重心关心的不一样。而西方哲学的重心之为何,也随着现代化之后大家都在重新反省。难道一定要是从柏拉图、亚里士多德的主流传统开始吗?还是更大的主流传统里面,还有更宽广的,必须去诠释的东西?宗教一样,我想从一神论的观点来看,佛教也不算宗教,道教要变成多神论的宗教,不是很高级的宗教。但是如果到现在来看,可能我这强调的“教出多门,道通为一”的宗教可能有更多的包容性(暂且不要说优越性)。在这种状况下,在文化多元的互动融通之下,文化的对话,宗教的对话变成是21世纪大家所要强调的。可能从这几个角度来看,这个存有连续观意义下的宗教,是比那个一神论的宗教存有断裂观意义下的宗教会好很多。当然也有一个可能,就是一神论的,超越了人跟神分立的宗教,这样一个一神论的宗教,到21世纪会有新的发展,新的调节。比如说,一种存在主义的神学的继续发展,乃至一种无神论式的神学,这种强调实践意义的发展。这都是可能的。从这几个角度我都在想,从天人相与的两种不同的形态,我们会发现一种新的融通可能。

台湾地区在二三十年前，有基督教背景的学者以及牧师，他们一起与新儒学学者有一个对谈。后来集结成一本书，叫《汇通与转化》。我常常说那本书既不汇通，也不转化。但是他代表一个起点，几年前我见过林治平教授，因为那个书是由宇宙光出版社出版的，林治平先生是此出版社很重要的主导性人物，我就说我们有机会重新再反思这个问题，他也说是。后来他从中原大学退休了，我今天早上碰到了我的学长林弘信教授，我们也谈到这个问题。其实想说，我们其实有这个新的可能，就是儒教跟基督宗教的一些新的对话。在台湾地区应该有这样的进一步的发展。我想在台湾地区还没有这个发展，澳门已经开始展开新的讨论，所以这是一个非常好的事情。在今年的夏天，八月间，我见到黄保罗教授，我们也讨论了相关的问题。我们可以看到，人类进入到21世纪充满了可能性，我们再也不会用叉子认定筷子，而认定筷子是很糟糕的叉子。因为我们要用筷子吃饭，我们可能要重新去认识筷子的价值和叉子本身的限制；而通过哲学的诠释，我常说，叉子一个"主体通过中介者，强力侵入客体，控制客体"的活动方式。而筷子不是。筷子是一个"主体通过中介者连接客体，构成整体，达到均衡和谐才能举起客体"的一种实践活动。所以我常常说，筷子的文明是比叉子的文明还文明的，而这种文明是通天地人的文明。当然，其不文明是另外的不文明，人间事本来就有两面，文明就有两面。比如我们今天谈宗教，有这样的机缘来谈自己的思考。

我刚才讲了大概就是我自己的一些理解和心得，就先说到这个地方，另外这篇文章里面所谈到的大体来讲，顺着我刚才那些思考大体这样的。比如说前言谈了一下，跟宗法国家的，跟中国传统宗教的关系，第二节谈到了连续论定下的绝对一神论，主要谈绝对一神论跟征战，权利、语言、命令、执着性、对象化、理性、约制、绝对、专制、共相这些观念连接在一块儿。而相对来讲，万有在道论是与和平、仁爱、情气、感通、无执着性、互为主体化、道理、调节、和谐、根源、整体等观念连接在一块儿。所以我在第三节谈到气的感通，就是万有在道论。第四节就谈到绝地天之通的两个类型，因为绝地天之通是人类文明发展出来的，我们在《尚书》〈吕刑〉，《国语》〈楚语〉中谈到的"绝地天之通"的神话故事，跟《旧约全书》〈创世记〉里说的"巴别塔"的故事相比较的话。我们要说虽然是绝地天之通的，但是绝而不绝，这跟巴别塔的故事刚好是一个对比。而最后我结语就是谈到它的差异跟融通，也想

到上帝创造性自身，跟中国文化传统的生身之德怎么融通的可能。大概这样的思考，是我这些年来在关心的，先报告到这里，先谢谢大家。

主持人：非常感谢林安梧教授，下面请香港中文大学文化及宗教研究系的客座教授温伟耀先生，对林教授的发言做出回应。有请温教授。

温伟耀：大家好。我个人非常荣幸有机会在第一场响应林教授那么精彩的文章。我拜读了好几次，当然林老师的书我也拜读了很多，对我来说是很大的启发。从去年大家拿在手头的书，有一个对话开始，我已经提出，我觉得从狭义来说，儒学与基督教，广义来说，中西文化的对话，真的已经进入到另外一个阶段。《汇通与转化》虽然没有汇通也没有转化，但是起码也打出了这个问题来，但是到现在我们真的可以坐下来谈这个问题的时候。尤其今天听到林教授的发言，我觉得我们的未来是非常乐观的，因为大家已经进入到对方的理解。基督教跟儒学或者儒教是不同的宗教，不同的宗教就一定不是要你等于我、我等于你，那没有意思。最后你变了我，我变了你！那是笑话。不同就是不同，但是互相之间有更多的不单是理解，而是共融。再进一步推动整个全球的人类将来的文明。这也同时是转为我们中国文化的现代化的发展，就好像我们这个主题，肯定是需要讨论，也需要大家进一步来合作探讨。我就不再讲一些大范畴的东西，我做了一些简单的响应，提出了我的看法。

对我来说，我现在所提出的，是在我心里面挣扎了很长的时间，也请教林教授和诸位专家。我的意见不见得相同，但是大家可以讨论和对话。我的时间有限，只集中在几个我觉得是比较核心的问题来谈。当然，我本人也不能说是纯粹站在基督教的立场，因为我也是念中国哲学的，我也讲授中国哲学里面的一些课题。所以我希望我站在两者之间，不过我今天站在这里，既然赵林教授安排我来响应，我看他的意思希望我多一点从基督教的角度响应。可能一会儿我坐下来转一下，我又站在儒教的角度批评我们基督教的学者们，这个大家也不要惊讶。我们还是好朋友，但是谈话的时候，大家谈得很真诚。我想的几个问题，提出来不一定有答案，但是开一个题，大家可以继续讨论，这才是最有意思的地方。

第一个，我觉得非常的感激，也非常的赞同林教授所提出的其中一个很重要的地方。就是他整个的文章抓到了基督教跟儒学其中最核心的一个课题。如果用我的表达方法来说，就是基督教的"离"的问题。大家可能看过牟宗三先生的书。当年牟先生很早就提出来说，基督教是"离教"，这个批评好厉害，但是也很准。基督教是有一个"离"的性格在里面。"离"就是人和上帝无论如何，是一种离的关系。无论是经验，体验，宗教上，在理论上也好，在形而上学本体论来讲，都是离的。所以"离教"，听起来基督教不好听，但是是事实。这个我去年在讨论的时候，也提出这个问题。我承认基督教在这方面是特别要重新反思的。而且，无论你说这是西方文化也好，反正基督教基本上是在西方文化的土壤里慢慢成长起来的。

基督教的"离"的性格，就把人跟上帝之间，我不希望用隔绝的概念，但是传统上有一种超越的性质。当然所谓"超越"与"内在"等范畴可能有一点麻烦，因为上帝也不一定是超越而没有内在的。因为上帝是"三位一体"，也有圣灵的部分。"圣子"耶稣也有肉身，在历史上跟人类在一起。所以不能说完全没有内在性。但是这个问题我不想把范畴抓来对比中国跟基督教的分别。这个"离"的观念我觉得是准确的，这个批评对基督教来说非常准确。产生出来的问题，也有刚才林教授提出来的现象，我念他的论文的时候，心里面也是赞成的，虽然并非是一面倒的说只有这样的情况。我觉得林教授很有风度，也很有胸怀，他看到这个问题，但不像以前的学者，我们的儒学先辈，站在中国的立场就把这个推到一个地步，将基督教看为完全是一种专制的宗教、压迫的宗教。还有，林教授令我很佩服的地方，是指出事实上大家都有两面性，虽然核心的精神，基督教是离的精神。我也提出过，在西方的基督宗教神学来说，发现这个问题的不对头，要一直到 20 世纪才出现。

我认为第一个提出来的是 20 年代德国的神学家朋霍费尔(Dietrich Bonhoeffer, 1906—1945)，他写博士论文《行动与存有》(*Akt und Sein*) 的时候已经提出来。当年他只有 21 岁，是个天才。后来他另一本巨著《圣徒相通》(*Santorum Communio*)里面说，真正的终极的真理是什么？就是上帝。上帝是怎样的？上帝的本体也是一个共同体 (community)，是圣父、圣子、圣灵，并非只是单一的个体。所以上帝如果作为真理的典范的话，他本身也就是一个关系，他本身也在这个关系当中。所以

真正的终极的真理，是这个关系，而不是个体。这个很重要，突破了整个神学的路线。这种意念发展到现在，已经差不多接近一个世纪，我们都看到在西方整个基督教神学已经改了。这就是所谓“三位一体的神学”，我们看到整个真理的典范的转移。从一个关系的范畴来重新看真理。这一点，我觉得是重要的发展。但是这个发展，来得很迟，到 20 世纪才开始。

林教授讲得很对，在中国一开始就是这样了。天人合一，这个就是“合”。所以牟先生说基督教是“离教”，是准确的。但是我们也要看见“离”跟“合”的两面性，林教授也很重视。“离”跟“合”都有独特的贡献，这个很重要，离和合怎么配对。这是我提出的第一个问题。林教授在他的文章里面提到蒂利希（Paul Tillich，1886—1965），我也是研究这个人。蒂利希提出了一个很重要的宗教哲学理念，可能不是很多人会看到的。他在所写的《生之勇气》（*Courage To Be*）那本书里，提出一个就是，独立自主个体性（individualization），跟投入的融合性（participation），两者在整个本体之间是同时需要的。不过他又提出，我们先要把自己“离”了、抽离，弄清楚自己是谁，然后再投入的融合。先后是有一个程序的：先离，后合，并不是先合、后离。因为先合了，就没有发现自己是谁，跟对方是不同的地方。当融合性没有先分别得清楚作为基础，就产生含浑性的问题。我觉得这个特别重要。我们自己先要把“离”搞清楚，然后才可以“合”，还是从“合”出发，再把它抽离出来。如果只有合没有离，只有离没有合，都是病态。但是两者之间如何分配？这个我没有办法立刻给你一个答案，不过我觉得可以简单的提出一个观察，大家可以再讨论。

从现代化的发展来说，因为中国整个文化也受到了西方文化的冲击，西方文化的核心就是“离”，离的意识很强。理性分析得很清楚，这跟基督教不是没有关系。但是到了一个地步，又产生了很多令我们失望的恶果。现在整个世界要重新恢复到前现代也好，或者重新恢复融合。“合”，这个概念恰恰就是我们中国最强的！现在如果从基督教的角度来说，发展到这个地步就要重新谈到“合”的时候了。基督教应该更多的从中国传统的儒学里、中国的本体论里找到灵感。这个不是说基督教没有，基督教在 20 世纪 50 年代已经提出了所谓的“过程神学”（Process Theology），也是谈到整个宇宙的本体、包括上帝，也是一个在关系当中

的上帝(God-in-relation),是动态的、关系的。不过,这个在西方来说,仍然停留在一种讨论理论的层次。跟中国我们的生活上、体会上,整个的社会共同体,就是一种具体化了。这个和我们差得很远,基督教仍然停留在理论层次。所以基督教现在要更多地向中国的本体论拿灵感和理解,改造它在具体的宗教发展上的需要。这个我觉得是绝对需要的。从另外一个角度来说,看我们的中国。

中国的情况比较复杂,中国现在现代化,但是中国很多人在生活和思维方式方面还没有现代化。我们迈向现代化的时候已经很充分了,很多人却还生活在模糊的层次里,本来就已经是一种很融合的状态,分辨不出生命与永恒、感觉与理性之间的分野。我们用一个比较政治哲学的角度来说,就是一个客体感(objectivity)还没有建立起来的时候。这样的生活状态、这样的文化、这样的小区,我们需要对他们多鼓励的是"离"。所以可能对很多中国人来说,他们需要的是"离"。就像太虚大师说过的,可能西方要多学佛教,中国人却要多学基督教。这个可能有些太简化,但是有这个意思。这些不同的层次,在西方的文化现在发展的情况,包括基督教在内,我觉得绝对需要从中国传统中学习和吸收。这种本体的体验,称为"气的感通"也好,或者林教授提及的"万物在道论",在西方叫"Pantheism"。不过"Pantheism"已经变成限定的某一种宗教了。我觉得很有意思。就是说,更广阔的去理解这个概念的时候,西方需要学。但是在中国,很多地方、很多的人,可能还需要在"离"的宗教思维里面多吸收。那么我觉得,两方面都可以得益。要看谁在哪一个部分?哪一个时代?哪一个阶段?

另外我觉得林教授讲得很准确的、我只有一点点的补充。就是,基督教的上帝不单单是"离",不能否认,在基督宗教的传统里,上帝是"他者"(the Other),就是有人格性,不是一种"没言说"的存在。林教授的说法,我只有一点的保留。这个是对的,上帝有他的"他者性"。言说,可能带着一种支配性的现象出现。我很欣赏林教授提出来的两个对比。"天何言哉?"不用说话。这个跟上帝在《创世记》里说"有光就有光。"这是命令,不能改变。这是两者的差异。这两种的模式,也是整个论文的核心。但是我想提出的是,上帝说话,也不一定单单就是那几句命令。

比如说,我们的语言有很多表达的用法,语言不单是命令,也可以用来沟通、表达关怀、理解,甚至共鸣。我个人念圣经许多,我觉得上帝用很多的语言表达,

除了命令以外，还有很多语言的用法。有时候我们看到尤其是旧约圣经里，上帝用了颇具强迫性的命令语言。但是上帝在旧约里面也有很多感情的表达。你看像《以赛亚书》第一章2至3节，上帝说："天啊，要听！地啊，侧耳而听！我养育儿女，将他们养大，他们竟悖逆我。牛认识主人，驴认识主人的槽，以色列却不认识；我的民却不留意。"语言像跟情人对话一样，并不是命令。上帝可以降格到一个地步说，请你纪念我吧！我为你做了那么多，我解放了你，你现在不做奴隶了，却完全忘记了我，我心碎了！牛认识他的主人，驴也有他的主人，但是我的子民不认识我了！所以这种语言不单单是命令，是沟通、一个邀请的沟通。新约圣经里面就更多了。当作为上帝道成肉身的耶稣来到世界以后，他真的到一个地步，就是跟最低贱的人一起行走人生的路，最后牺牲。所以言说不一定就是要把对方压在下面。正果我与我女儿讲话，也不一定用命令，也可以是沟通。不过当双方对话，其中一个是上帝，那问题也实在是比较大，并不是那么简单。但是，就基督宗教神学的理解，上帝当然有这个资格、有无限的本体。他是绝对至高，当然可以发出命令。但《圣经》从新约到旧约，上帝也是一位降卑的上帝，这个很特别。所以我们所理解的上帝，不单单只有一面——命令、支配、绝对，不是的。他就像是一个朋友。历代灵修学的体验里，上帝的形象很多，他是一位情人、一位亲切的老朋友、一位老师，还有很多很多不同的形象。我觉得这样的丰富才是基督教上帝的形象。所以，上帝用语言，就好像我们人与人之间用语言，他虽然是绝对的无限的他者，但是不等于他必然地令人没办法有不同的回应，被迫的处在一个被客体化或者疏离的异化传达状态之中。我个人的体验不是这样的。这是非常重要的。

不过，林教授说得很对，当中仍然有主导性与次要的落差。中国文化的本体性格，是和谐、感通、调节。在基督教的上帝，是权威、言说，这个是事实。因此可能甚至产生绝对，纵然不必然是专制和强权，但是还是有命令的性质。这个当中是有对比性的。不过，产生出来的结果，正如林教授说得很有意思，他说基督教也有它的爱、沟通、感通、调节、和谐，仍有这些性格。中国产生出来的，也有专制，也有权力和分别。这个我希望大家一起来再多作讨论，需要更多一些的理解。我觉得大家要进深要问的问题是，为什么会有这样转化？为什么基督教本来就是信仰

一位绝对性的上帝，但是发展出来的具体的基督教，给世界文明的印象，却是一种以爱作为标志的宗教。为什么绝对的上帝反而产生了爱的宗教？对不起，请容许我再问，中国文化本来强调感通、调协的本体论，但为什么很多时候我们所看见的中国社会，却是专制、权力，支配性行为反而很强？为什么经过了过程后就变成这个样子？恐怕这是需要我们特别留意和研究的地方。好的，刚好我的时限到了，就在这里暂时结束我的响应吧！总结起来，就是这两个核心的观点。

林安梧：非常谢谢温教授非常温柔敦厚的对谈。我已经可以感受儒教跟基督宗教是在汇通中，我也觉得。因为我一直觉得儒教跟基督宗教，我曾经与基督宗教的朋友谈过，说儒教跟佛教都可以融通这个样子，儒教跟基督宗教不能融通有这个道理吗？论距离，儒教跟基督宗教的距离，不会比儒教跟佛教的距离还远。就是如果拿理论上讲，所以可能是一个机缘的问题，在理上是可以汇通的。只是宗教的汇通上，我想不是说要把它通成同一个，而是“各存其异”，然后各有理解，但是譬如说，刚才您提到很多很重要的议题。比如中国的专制，支配，权力，这些问题很严重。我曾经写过一个问题，出了一本论文集，叫做《道的错置——中国政治传统的根本困结》，我认为这一个道的错置，就是这个道本来是讲天人物我人己，通而为一，讲天人合德，为什么会变成一个错置的状态？原来希望的是“圣者为王”结果后来却变成现实的王都称自己为圣。我们要问为何“圣王”反成了“王圣”，这个问题如何解开？我认为这跟整个要迈向现代化的发展过程里面，我们如何处理有关。而进入现代化是不是就可以免于专制？例如媒体，例如种种其他，就像我们说的多数的暴力，多数的专制，这些问题如何避免？还需要证实。所以西方也从原来的强调民主政治，而强调的个人主义，自由主义，慢慢强调社群主义(Corporatism)台湾地区翻译成组合主义，强调社群重在在融通之中。中国大陆现在换届了，现在西方很多政治家也在观察，就是我们更广义的来讲，你的领导人更换的过程里面这么安定，这比日本就进步很多。当然社会方面我们不说。西方的政治学者开始思考，是不是一定是西方式的两党政治的问题，包括台湾地区的政治学者也在想这个问题。这个问题是一个很有趣的问题。

所以我想包括宗教是不是不能够有一种儒教徒式的基督徒？或者基督徒式

的儒教徒，儒耶，或者耶儒，我想都会有的。而且中国现在这个很独特的状态，基督教很难管，管不住的状态，怎么办？这个问题倒是今天也可以讨论到。他可能不再是用政治权力管，可能必须通过一种新的融通的方式来重新处理这个问题。也就是说，比较有更多的宗教之间的互动，交流来讨论。整个中国大陆，如果整个宗教是用以前的方式来处理，恐怕限制跟困难会越来越大。那要怎么办？我想也是一个开放性很需要讨论的议题。我是不太用 PPT 的，现在开始学习，今天早上起来就看到我的照片照了两张，这两张照片是很偶然的机会，我以前在新竹大学教书，走高速公路，有时候路过一个收费站的地方，有一个很小的宫，三元宫，即使那样一个宫，请看上面的一个对联，上联是"三界治清平载道讴歌尧舜禹"，下联是"元功通造化应时膏泽天地人"。因为是"三元宫"，华人的习惯是灌顶。对比起来，会觉得非常了不起。"三界治清平载道讴歌尧舜禹"，这是一个道统。"元功通造化应时膏泽天地人"这个是通到宇宙造化根源。落实一样到天地的。

我说的这个意思就是，儒学是通到道统，通到天道，他不能只是以心性主体建构儒学，儒学一定是不离天道论，道统论的，这个是跟整个宗教的传统密切结合在一块儿的。所以我基本上不是太赞成，通过整个启蒙以来的人文主义(humanism)的传统来建构儒学。我们的前辈多半未能免于此，因为他们那个年代，接受的是西方的传统，所以我拿我照的两张照片，这是很平常的很小的庙，但是它有历史，这个在台湾到处都有。但是台湾的意识在现代化的过程中也在慢慢磨损。这是我们担心的。我先回应到这里。

主持人：非常感谢两位教授的互动。我对林教授不太熟悉，但是对温教授还是很熟悉的。温教授可以说是汉语对话的倡导者和积极的推动者，写了大量的文章和著作。他作为一个基督徒，对未来充满信心，表达了对儒学或儒教充分的尊重，对理性对话的诉求。感谢温教授。下面是 30 分钟的自由讨论时间，各位在场的学者可以自由发言。

黄保罗：大家好，林老师和温老师，非常感谢你们的发言，启发很多。这里我就先讲我自己的观察，我觉得林老师对儒家从现象的描述，来发觉他的本质，我个人非

常认同。因为我前不久也出了一本书，叫《儒家、基督宗教与救赎》(宗教文化出版社，北京：2009)。我觉得儒家的本质是一元论，或者讲，刚才温老师用离与合的概念，这个也是描述得非常准确。这两点我都非常的认同。但是，对于林老师在讲到一元的描述的时候，比如你用到了一个筷子与叉子的比喻，用到哥伦布发现新大陆，还是哥伦布误闯了旧大陆。这两个比喻非常有意思，恰恰反映了我对儒家一元论的一点点的担忧。因为它很难确定是与非的概念或者对与错的概念。这样一来，怎么弄都是很有道理的。所以，我就觉得，在论及西方人向中国人学习或中国人向西方人学习的这种语境时，林老师你的这种强调，恰恰对于中国的语境是否可能会产生副作用，我有一点这方面的担心。因为一元的万有在道论，不仅仅涉及认识论，尤其你最后举的这个对联，这是很好的(其实就是讲天人合一，天人相与，这两个世界如何通到一块的问题)，这个描述很对。但现在问题是，你所说的一切怎么成为可能？可能不可能？到底用什么方式来实现？所以，今天林老师整个的发言都非常温和，基本上没有做太多的价值判断；但是，说到儒家和基督教的时候，你说了筷子和叉子的话，论及文明的话，认为说不定筷子更文明、还文明。其实这个本身，反映出您对价值判断是有一点思考的。

关于这个问题，我很认可儒家和基督教是两个不同的东西，但是，要说到底哪个更文明，这样一讲，可能就会吵起架来了。这里涉及如何对话的问题，我最近出了一本书，叫做《大国学视野中的汉语学术对话神学》(民族出版社，北京：2012)。我提倡一个重要的观点是，不搞排他论，也不搞简单的包容论，更不搞多元论，我提倡叫个殊论(particularism)。就像我们今天的对话，我的目的不是要把你吃掉，我的目的是要向您学习并努力理解你是谁，我要注意聆听，不是局限于我头脑中想象的林老师是谁，也不是局限于我听别人所说的林老师是谁，而是要仔细地亲自听林老师你自己说你是谁，这是我最主要的目的。我把你这个信息掌握之后，我再来反思我自己：我黄保罗是谁，我原来以为我是谁，我原来对林老师(这个他者或对话者)是怎么理解的，我今天听了你的发言之后我应该怎么来改变自己的观点。我觉得，我的对话是以理解作为第一个目的。所以，这是我的一点点感想。

第二就是关于温老师在讲到牟宗三说的离和圆、离与合的问题，我也很认可。从基督教神学或者教会的现实来说，给人留下“离”的印象比较深。而20世纪以来，在神学界，大家才开始注意到“合”的这一面。但是，若从教义而不是实践来讲，即从理论来看，这个“合”(和好)的概念是基督教里最基本和最重要的概念。另外，我在自己的书里分析了儒家与基督教的救赎的概念，我用了两个英文词separate和separated，就是基督教讲的上帝与人，是两个、分离的、独立的，即separate；但不是separated，这个词中文翻译真不好说，就是说这本来是两个，但并不是没有关系。所以，上帝造人时按照自己的形象创造，因而人和上帝就分不开了。然后经历了犯罪、救赎等这一系列，到最后还是和好。所以，我就是讲，仅仅用“离”与“圆”这两个概念，到底能不能真的抓住基督教和儒家的本质，我是有一点怀疑和保留的态度。谢谢。

赵林：听了林教授和温教授的发言，确实非常有感触。有两个问题，既是提问，也是我自己的思考。第一个是温老师提出的关于“离”的问题，在这里，“离”的意义本身是把它当成一个褒义词，还是一个贬义词，这很重要。当然，牟宗三提出“离教”这个概念，是带有贬义的；但是其实在西方也有一种不同的理解，我倒是可以提出来供大家参考。黑格尔在解释《创世记》的时候，和传统的解释不一样，他认为《创世记》最重要的意义就是分离，亚当、夏娃犯罪的实质就是与上帝的分离。他认为，人在伊甸园中的时候，是一种禽兽状态。人赤身裸体都不知道羞耻，在偷吃知善恶之果以前不知道羞耻。所以，当他们吃了知善恶之果以后，他们首先就有了羞耻感，有了自我意识，意识到了我和上帝是有区别的。所以，当上帝再回到伊甸园的时候，人就躲起来了，而且拿无花果的叶子遮住了隐私。这恰恰意味着他们意识到自己和上帝是有差异的，这实际上就是“离”。但是黑格尔认为正是这个“离”，才把人从禽兽的状态提升到人的状态，然后再在放逐的过程中把自己提升到上帝的状态。实际上，这个“离”恰恰就意味着人告别上帝，同时也把自己从一种完全无自由意志、无自我意识的禽兽状态提升到一个人的状态，再提升到跟上帝一样的状态，结果是人与上帝在一种更高水平上的重新“和合”。我认为黑格尔的这种理解是非常辩证的。所以，温老师刚才谈的观点我比较认同，如果始终

停留在原始混沌的状态，始终不能走出来，不能离，我觉得这未尝是一种很好的状态。牟先生认为基督教以及西方文化，具有太多的“离”的色彩。但是我们看看今天的中国，特别是在现代化的过程中，中国文化倒是“离”的色彩太重了，却恰恰是没有“合”。一切东西都处在“离”的状态中，这种状态也不是好的状态。所以中西文化都需要经历一个辩证的过程。仅仅是静态地谈“合”好，还是“离”好，没有太大的意义。

第二个问题就是关于命令的问题。刚才林兄和温兄都谈到这个问题，命令如果是神的命令，如果只是用一种暴力的、强迫的方式表达出来，当然确实对人是一种压力。但是我们想想，在中国文化中，神很少会以强硬的命令姿态出现。然而当神的命令隐匿以后，很可能人的命令就变得非常强势了。所以在中国文化里面，人的命令的色彩往往会非常强烈，这样一种情况也是应该考虑的。在西方文化中，往往是神的命令，但是有时候神的命令往往是对人的命令的一种限制或遏制，是一种制约。所以西方文化中出现了二元的政治结构，神权与王权相分离。但是在中国文化中由于缺少神的命令，所以人的命令就变得非常强大，乃至于中国的政治结构往往是一元的，是一体化的，在中国古代就表现为集权专制的社会结构。我就提出这两个问题，求教于大家。

张祥龙：两位教授的发言让我很受启发。时间有限，我简短的提出两个看法。先给温教授提一个问题，你讲这个很有趣，20 世纪基督教神学里面开始把上帝不再看作一个单独的实体，而是一个共同体。因为我研究过一点基督教神秘主义，后来有一次开会也跟天主教方面的研究者们争论过。这其实就是一个很难直接领会的说法。三位一体既然是一个共同体，那首先是一体，但又必有三位，其中必有圣子，要入世，那就需要肉身，这就和人的身体性发生关系。还有一个是圣母的问题。因为我去的那个国家天主教很强，圣母崇拜非常普遍，街角的墙上都是圣母像。出于好奇，我提出来一个看法，即圣母与圣灵有内在关系，或就是圣灵的人间化，但对方很严肃地批判我。可是按照基督教神秘主义的某些言论，圣母的地位是的确是相当高的。这是一个很没有什么深度的问题。我感兴趣于圣灵和圣子的人间性，因为这是和儒家可以相沟通的地方。这是给温教授的提问。

还有给林教授提的,您讲得非常好,很多都是精彩的。涉及儒家的言说方面,您说它不是优先性的原则,气的感通才是优先的。就言说的论定形态来讲,儒家的确不怎么讲它甚至警惕它,我完全同意这个看法。但是儒家对于言是极其看重的,只是这个言不是论定,而是一种隐约的言,而这种言可能更重要。比如说,道本来就是有言的意思。而且无论道家或者儒家,对道言还是有意识的。还有就是文的问题。文对于儒家也是极其重要的,"文"这个字形和哲理含义中都有爻,阴阳天地相交。还有一个就是说,在孔子看来,一个人要成仁,他的言说方式一定要改变。如果言不太重要的话,那么我就是成了仁,怎么说话也都可以。但孔子说不行,巧言令色,太会说了,一定不是个仁者。而仁者,君子是刚毅木讷,这个"讷"就是讷[艰难]于言,而敏于行。所以对于孔子来说,言说的方式,与一个人的思想境界和他的道德品质,以及他的整个的生存状态,都是息息相关的。就说这几点吧。

王忠欣: 因为刚才听了林老师讲的观点,跟我明天下午讲的观点好多都是相反的。所以这个也引起我的一些想法。我觉得一个是中西文化的精神差异的比较,是一个非常大的题目。实际上中国文化中的儒学本身也有一个比较的问题。我就在想,中国大陆的儒学儒家,和台湾地区的儒学儒家有一个差异在里面。我没有去过台湾,对台湾非常向往。同样一个儒学,在台湾和大陆为什么会有这个差异?这个可能要做一个非常深入的实证的研究,我非常有兴趣,但我不知道我个人能不能做。正好前几天在中国大陆发生过一件事,就是于丹在北京大学被学生轰下去了,大家知道,于丹是在内地弘扬儒学重量级的人物,结果被大学生轰下去。网上出现了很多的文章,其中一篇文章别人寄给我,完全是全面否定儒学的批判文章。我自己觉得,在大陆,大家对儒学的看法,和台湾地区有很大的差异。在大陆,大多数的人对儒学负面的看法还是比较多一些。尤其是对现代化,对整个社会的转型,人民的福祉这些方面,儒学对现代中国社会的帮助还是小一些。人们常常把儒学和压迫、专制、腐败联系在一起。所以儒学本身可能也是有一个很大的差异性在里面。我想,这可能和西方对宗教的看法一样,各个地方都不同。在法国,伏尔泰对基督教非常犀利地批判,他批判的主要是和政权结合起来的天主

教会。而在美国，人们对基督教非常支持，因为基督教在美国革命、美国社会里的作用和在法国非常不一样。所以同样的基督教，在不同的社会里面，大家对它的看法、批判、认同都有很大的差异。这个也是值得我们关注的问题。

中国文化在不同的社会和不同地域的作用，需要进行不同的分析，这样才能比较正确和全面的把握它的本质。

林安梧：有些问题是对信息的理解和掌握，或多或少，或者理解的向度上不同所致。五四运动本身带着西方启蒙的那样的一个气氛下，所理解的中国文化，跟在五四，虽已后五四，但心态还是在五四，在西方启蒙的想法里。西方在现代化之后所理解的中国文化，我想这个是很大不同的。我先回答王教授这个提法。这个部分我想明天还有机会来讨论。

另外张教授的提法我很赞成，儒学也很注重言或话语，中国有多少思想是从四书五经，二十五史的记载。华人所留下不管是自己记录，或者翻译的东西，可能是人类的智慧目前已翻译记录下来最多的。以佛教为例的话，我想梵文，巴利文存下来的绝对没有汉语多。包括玄奘到印度去，重新翻译了原先我们翻译的汉语的佛经，有些印度已经毁掉了，玄奘又再将它返译成梵文了，因为在印度已经找不到了。我想我们很注重话语，但是话语一定要带领我们去做一种存在的相遇，存在的遭逢。我们重点在于存在本身。所以，对于话语本身也是有所戒慎、有所恐惧的，总觉得话语不到位，话语究竟要被开决掉，所谓“开权显实”。又《论语》也强调“言忠信，行笃敬”，可见道德实践还是跑到前面去的，这跟您的理解也还是一样的。你提的圣父圣母圣子的部分就留给温老师解决。

另外赵林老师提到的“天命、神命”的问题，我想中国人还是很注重天命这个传统的，天命，天道（天听自我民听，天视自我民视），只是中国没有发展出一套非常好的实践方式。我想周代还是“一统而多元”，到秦以后就是“统一而单元”，大统一、行郡县。我认为周代是一统，秦代以后是统一，统一而专制，儒学在“一统而多元”的状况下较有生机，统一而专制下就比较没有生机。所以 2000 年帝王专制对儒学是非常大的伤害。我们说这是“帝制式儒学”，除此之外，还有“批判式儒学、生活化儒学”，这个部分我认为是可以重新再去理解的，又很多可以重新讨论

的。至于您提到的《旧约·创世记》的问题，我很有兴趣。最近我和我的学生都在读旧约，因为我和谢文郁教授相约，他读四书，我读圣经。结果他四书已经读完了，我的新旧约还没有读完一遍，已经经过两年了。后来有人跟我说，这个是不平等条约，因为四书的字很少，新旧约加起来字数可多得很，我说没关系，我宁可多读一点。我是觉得，我们读的时候没有作为基督徒的压力，我对学生说，你可以想象当亚当夏娃被逐出伊甸园，而且被挡起来，回不去了。亚当会跟上帝说什么呢？学生说，是上帝把我逐出伊甸园，还是我把上帝关在伊甸园呢？这是很有趣的问题。我还是蛮鼓励教外的人读教内的东西，会有一些不同的理解。

另外黄保罗兄的提法，我觉得不会。因为中国还是很注重"分"，不是不注重分。他的分际是很清楚的，很注重。只是要如何注重"中也者天下之大本也，和也者天下之达道也；致中和，天地位焉，万物育焉"。所以它是分开的，但"一体而多元"、"理一而分殊"、"殊途而同归、百虑而一致"。这个思想在华人文化传统中一直存在。我觉得在理上我们一直没有问题，在事上我们一直有问题。这主要和2000年的帝王专制，男性中心，父权高压，这三个紧密结合在一块儿形成了严重的问题。但是很幸运，我们已经从帝制传统走出来了100年，虽然跌跌撞撞，但毕竟不再是男性中心，父权高压，帝王专制，我们已经到了一个民主宪政，公民社会，男女平等的年代，所以我认为会有新的可能。原先的"一体而多元"、"理一而分殊"、"殊途而同归、百虑而一致"等，这个分和合如何可能，其实在华人文化中很清楚。

另外，我想一个比较大的问题，就是说，如何看儒学。我想从现象可以看，但是现象中如何"调适而上遂，通极于道"，这恐怕还要连着经典的诠释来说，甚至我们可说这是一经典诠释学的问题。大陆的儒学、台湾地区的儒学各有不同，虽然有不同，但是儒学有根本的东西。比如讲"礼有三本，天地者生之本也，先祖者，类之本也，君师者，治之本也"，可推衍说"圣贤是教养之本"。这些本来不能乱，如果儒学不能通天地，不能通祖先，精神气脉不能通圣贤的精神气脉，这就不是儒学。但是也明显的可以看到，我想大陆的年轻学者，在反思，就是说，我们是不是可以有那么多的文化明星，可以无所不通，无所不谈，这是不对的。应该要恰当有分寸有节度的，这个学生可能过分了点，但是于丹的反应也不错，她江湖阅历很多，所

以只是鞠了一个躬就下台了。这个地方也看到这代表了一个阶段，看接下来的发展吧。

诠释是很重要的，儒学的诠释如何通达天道，不违背祖先，不违背天地，圣贤，不违背天道，如果能往这边走，当然这不意味着儒学就没有病痛。就好像基督宗教最强调，但是我们知道中世纪末的时候，对科学家的迫害，你不能说这样就意味着基督宗教不强调爱。你儒学强调天理仁爱，但是他和专制如何连接在一块儿，这是非常麻烦的关系。这是一个既相抗衡，又相支持的关系，是很麻烦的复杂关系。所以我写了有关“道德错置”(misplaced Tao)的问题。这些问题如果没有处理好，就说这些是儒学造成的，是很不公平的。我的回应就到这里。

温伟耀：我自己每天看《圣经》，因为我是个基督教徒。但是有三本书，每个礼拜总会拿出来阅读的。一本是《论语》，一本是《庄子》，一本是《六祖坛经》。我觉得正如刚才所说的，基督教跟儒学肯定是可以融合的，这也恰恰是我的目标和梦想。我一生就是向着“儒学基督徒”的方向努力。我不敢说可以成为一个“佛教”基督徒，但我相信“佛学”基督徒还是可以的，“道家”基督徒还是可以的。这个是我很简单的回应。我觉得这个互相的理解是很重要的。进入对方的生命体验当中，才能理解对方，回头再看理解就不同了。对我提出的，主要集中在两个问题：第一个就是“离”的问题。我觉得是基本上大家也不是反对我的看法，所以不用特别的响应。但是我想增加一点小小的补充，关于“命令”的问题，还有一个讲法。有三个不同的概念，一个是“自律”(autonomy)，自己成为自己的“规律”。一个是“他律”(heteronomy)，但这两个以外还有一个，就是“神律”(theonomy)。“神律”跟“他律”的分别就是，“他律”是我意志以外的另外一种要求，硬加在我身上。结果就产生了压迫、支配、绝对，甚至权力等很多负面的意思。“神律”从理论的层次来说，如果上帝是知道我、理解我、而且爱我的话，他虽然是“他者”，但对我的要求就跟“他律”不同。有时候甚至是我自己，也不知道这个要求对我是好的。

举一个例，我女儿是一个有学习障碍的女孩，有一天晚上，她忽然发了高烧，很危险。我们把她摇醒，她自己不知道是什么原因，然后我跟我太太压着她，给她喝药，因为如果不立刻吃，她要死的。但是药很难吃，所以我女儿哭得好厉害，我

们作为父母就把她压着去强迫她吞下去。可能在她心里感觉，爸爸妈妈很残忍，强迫她做最不喜欢的事，吃那么难吃的药。但是我们对她的理解，比她对自己的理解更多的时候，我们有时候也要容许在感受上让她受伤。但是这仍然是爱。这就是“神律”跟“他律”的不同。如果上帝真的理解每一个人的话，有时候他会以“神律”对我们做出要求，我们也要从另外一个角度去理解。所以，命令不一定就不只是一种压迫。

另一方面，我不能够很详细地回答，就简单的回答一下。刚才说的三位一体的神学，把融合意义重新放到基督教的终极绝对理论上，上帝是个共同体。那上帝就是道成肉身的耶稣，神成为人。更有意义的说，耶稣不仅是表达了人与天、人与神的共同性，因为他的神性里面有人性。如果耶稣作为三位一体中的“圣子”，他就是永恒的。即是说，他还没有降世成为肉身之前，已经拥有人性了！所以，人性和神性在宇宙最终极的三位一体上帝的自身里面是分不开的。这也是神学家巴特(Karl Barth，1886—1968)很强调的地方。

刚才张教授提出一个很有意思的说法，上帝成为人的时候，就是在肉体中出现，就是在物质世界里出现。现在意义更重了。传统认为是上帝创造物质世界，上帝跟世界分开，甚至跟物质的世界有一个对立性。但是“道成肉身”恰恰就是表达出上帝竟然有了物质的身体，成为物质的一部分，而且经过物质最终极的毁灭的过程，就是死亡。上帝自己也死亡过。所以就这个意义来说，这是上帝跟物质世界的融合性；人不但和上帝融合，上帝跟物质也有融合性。这个很重要。另外圣母的问题，要从教义的发展和中世纪的历史背景来看。从某个角度来说，也有人提出过。我自己也这么觉得。

三位一体的上帝，从宗教的基本性格来说，是父权性格或者男性性格太强。很多宗教，比如说观音，是女性。上帝是父，耶稣没有结婚，都是男的。所以女性的阴性的性格，在这个方面是比较脆弱和薄弱。对于民间的信徒来说，女性是重要的。所以在基督宗教神学历史的发展过程中，圣母的崇拜就代表了女性、阴性的一面。无论你赞成不赞成它的教义，就宗教意义来说，是健康意义的发展。那么，是不是必然要发展出圣母的信仰呢？其实，基督宗教的三位一体上帝也不是没有阴性的一面，基督教信仰核心中圣灵，就具有阴性。圣父、圣子属于阳性，但

圣子完成了世上的使命以后，他说，我随后以来的第三个身份，要不间断的与你们同在——我在你里面，你在我里面——那就是圣灵。所以圣灵是遍在的、是内在的，甚至无时无刻是最体贴的，他在人的心里面跟人有沟通。这是带着阴性的宗教功能。但是恰恰在中世纪，这教义被压下去。因为圣灵跟某人讲什么，有时候跟教会有不同的意见，一下子就被打成了异端，烧死或者被打压下去。所以圣灵没有成为主要的宗教信仰内涵。民间的信徒没有选择，就只能选择圣母。圣母很亲切。你对耶稣祈祷的时候，还有一点距离。但跟圣母讲就很亲切，就像妈妈，所以这个很有意思。到了 21 世纪，基督宗教重新着重圣灵的信仰，体验圣灵的真实重新成为主流。现在发展最快、最多的基督教会都是强调圣灵的。这恰恰就是三位一体的"第三位"在这个问题上重新恢复出来。事实上，圣灵的崇拜能不能够取代圣母的崇拜，这是另外一个问题。但是事实上，现在教义分面还是比较平衡了，圣灵的教义重新被重视了。我就做一点简单的补充。

主持人：时间关系，第一场报告会到此结束。谢谢大家。





从中西方启蒙历程看传统与更新的关系

报告人：

澳门科技大学特聘教授　赵林

回应人：

山东大学哲学与社会发展学院特聘教授　张祥龙



主持人(香港汉语基督教文化研究所总监杨熙楠)：现在是第二场报告，由澳门科技大学特聘教授赵林做主题发言，北京大学哲学系教授张祥龙进行回应。下面有请赵教授发言。

赵林：我的主题发言有现成论文，全文如下：

从中西方启蒙历程看传统与更新的关系

自20世纪初期的新文化运动以来，中国人一谈起西方启蒙运动，就会想起伏尔泰、狄德罗、霍尔巴赫等激进的法国知识分子，将西方启蒙运动看作是一场彻底的反传统和颠覆宗教的文化更新运动。人们往往只看到启蒙运动所提倡的那些时髦事物，如科学理性、民主观念、自由精神等，却低估了潜藏在这些时髦事物背后、始终都在西方社会中发挥着中流砥柱作用的传统因素，如宗教信仰和道德精神，尤其是忽略了新兴的科学理性与传统的宗教信仰之间复杂而辩证的动态关系。事实上，西方启蒙运动绝非只是18世纪激进的法国知识分子的一种反传统壮举，更非只是单纯地用科学理性来反对宗教信仰。西方启蒙运动是一场波及整个欧洲的文化变革运动，它的最终成就并非是用科学理性来彻底颠覆宗教信仰，而是将二者的关系由彼此对立调整为互补共济。相比之下，中国近代以来的启蒙历程则在被片面理解的西方文化的影响之下，走上了一条愈演愈烈的反传统之路，忽略了传统与更新在启蒙过程中的复杂关系。在当今中国社会经济实力和综合国力迅猛崛起的新时代背景下，如何辩证地处理传统与更新、“国粹”与“西化”之间的关系，这将是中国文化启蒙的关键所在。

一、新兴理性精神与传统宗教信仰在西方启蒙历程中的辩证磨合

按照美国著名历史学家布林顿的说法，从15世纪晚期至第17世纪西欧所产

生的人文主义、宗教改革以及理性精神，都可视为启蒙运动之滥觞[①]。作为启蒙运动的精神先驱，人文主义者和宗教改革家都是一些怀古派，他们藉以与中世纪宗教信仰的虚幻蜃景和罗马教会的伪善行径相抗衡的，就是一种理想化了的古代风尚。人文主义者推崇的是古希腊罗马时代焕发着人性魅力的文学艺术，宗教改革家向往的却是使徒、教父时代闪耀着神圣光辉的虔诚信仰和崇高德行。虽然宗教改革运动在客观上推动了西欧现代民族国家的崛起和资本主义的成长[②]，但是路德、加尔文等人进行改革的主观动机却是非常保守的。

如果说人文主义者和宗教改革家都是一些向后看的保守主义者，他们只是"意外地"开创了一个新世界的前景，那么17世纪的"理性主义者"们则自觉地开创了一种文化新气象。这些"理性主义者"是指当时一切具有批判意识和怀疑精神的思想家，他们既包括弗兰西斯・培根、霍布斯、洛克这样的经验论者，也包括笛卡尔、斯宾诺莎这样的唯理论者；既包括惠更斯、波义耳、牛顿这样的自然科学家，也包括爱德华・赫伯特（Edward Herbert）、马修・廷德尔（Matthew Tindal）、约翰・托兰德（John Toland）这样的自然神论者。正是他们以怀疑精神为武器、以科学理性为依据，在批判旧世界的精神氛围的基础上开创了一个云蒸霞蔚的新时代。

17世纪西欧以英国知识分子为典范的理性主义者树立起一套全新的思想规范，这套具有普遍性和必然性的思想规范在自然界中表现为可以运用数学方法来认识的宇宙规律，在人类社会中则表现为通过社会契约而缔结的法律制度。按照17世纪在英国知识分子中广为流传的自然神论的观点，充满理性精神的上帝一方面将普遍必然性的秩序赋予自然界，一方面把健全的理性（包括康德后来所说的理论理性和实践理性）赋予人类。自然神论关于自然秩序的宗教信念在科学上得到了牛顿创立的机械论世界观的理论支持，而自然神论关于人类天赋的思想——它最初表现为"自然神论之父"赫伯特在《论真理》一书中所提出的"共同观念"（*common notion*）——则成为从笛卡尔一直到康德的西欧诸多哲学家的普遍共识。

---

① 参见布林顿著，王德昭译：《西方近代思想史》，华东师范大学出版社2005年版，第4页。

② 关于这方面的具体论证，可参见拙文《宗教改革运动与西欧现代民族国家的崛起》（载《道风：基督教文化评论》2011年秋季号）以及马克斯・韦伯的名著《新教伦理与资本主义精神》。

英国自然神论关于自然秩序和人类天赋的观念成为推动西方启蒙运动的重要精神资源,“这两个观念赋予了 18 世纪的启蒙运动一种应付社会变化的行为模式”①。如果说自然神论和牛顿的机械论世界观确立了一个严格遵循自然规律而运行的自然世界,那么同时期迅猛发展的自然法学派则确立了一个依照社会契约而运行的宪政社会。既然天上有一个尊重自然规律的上帝,人间就应该有一个遵守社会法律的君主;自然界杜绝任何违背自然律的奇迹,人类社会同样也不应该允许破坏宪政的专制。在 17 世纪的英国,自然神论与自然法学派异曲同工,相映成趣,二者共同构成了 18 世纪法国启蒙运动的理论渊源②。

一个遵循规律的自然界和一个依法运行的宪政社会使得人类的进步成为可能,从而从根本上改变了基督教末世论盼望上帝降临的传统历史观,用一个不断进步的人间理想取代了虚无缥缈的天国蜃景。进步观念的出现及其深入人心构成了启蒙运动的一个重要标志,而理性精神的迅猛生长则推动启蒙运动从英国式的审慎走向了法国式的偏激。如果说 17 世纪英国的自然神论者还羞怯怯地打着上帝的大旗,那么 18 世纪法国的启蒙思想家则走向了激进的无神论。他们陶醉在人类进步的光明前景中,运用羽毛丰满的理性对遍体鳞伤的基督教进行了猛烈批判。以自然神论者自居的伏尔泰对基督教的组织体系、教义信条和神职人员进行了无情的批判,到了年轻一代的“百科全书派”思想家那里,对教会体制和神学教义的批判又进一步发展为对基督教信仰本身的批判,从而把伏尔泰等老一辈启蒙思想家的自然神论推向了公开的无神论。在偏激的法国启蒙思想家的眼里,基督教从头到尾就是一场蒙蔽理性的欺局,是愚昧加欺骗的结果③。狄德罗、霍尔巴赫、爱尔维修等启蒙巨擘号召人们用科学来颠覆基督教信仰,用理性的教育来消

---

① 布林顿、克里斯多夫、伍尔夫著,刘景辉译:《西洋文化史》第五卷,台湾学生书局 1983 年版,第 313—314 页。

② 18 世纪法国启蒙运动的两位精神领袖伏尔泰和孟德斯鸠就分别深受英国自然神论和自然法学派思想的深刻影响。

③ 伏尔泰曾以调侃的口吻把上帝说成是“第一个傻子遇见的第一个骗子”;梅叶认为,宗教最初是被阴谋家虚构出来,然后被骗子和江湖术士加以渲染,再被愚昧的无知者加以信仰,最后被统治者用法律加以维持和巩固;霍尔巴赫不仅在《袖珍神学》中对基督教的一切内容进行了讽嘲针砭,而且在《自然的体系》中把一切宗教都说成是“想象和无知”的产物,基督教更是被视为一场不名誉的骗局。这种偏激的观点在 18 世纪的法国启蒙思想家中成为一种时尚,无神论也在知识精英的沙龙中成为一种风雅。

除宗教的愚昧，用利己主义的道德观来取代基督耶稣的自我牺牲价值观，从而实现启蒙的目标和进步的理想。

18 世纪法国启蒙运动把理性推向了极端，"百科全书派"的响亮口号就是："把一切都拉到理性的法庭面前来接受审判"。理性取代了上帝的至上地位，对一切传统的信仰和价值进行了激烈的批判，但是唯独却忽略了对自身的批判。就此而言，18 世纪法国启蒙运动的特点恰恰是用一种非理性的态度来对待理性本身[①]。这种理性独断论虽然在当时的知识精英中产生了振聋发聩的巨大影响，但是它不仅在理论上表现了一种法国式的肤浅[②]，而且在实践上也并没有改变法国民众的宗教虔诚。

在法国启蒙运动阵营中，特立独行的卢梭就明确地表达了对理性独断论的怀疑，他试图在科学理性的范围之外，在道德良知和自然情感的基础上重建诚挚的宗教信仰。面对着"百科全书派"同伴们对上帝的公然亵渎和对宗教的无情攻击，卢梭坚定不移地表达了自己对上帝存在和灵魂不灭的信念。他写道："形而上学的种种诡谲，片刻也无法诱使我怀疑自己灵魂的永存和精神的上帝；我感受它、坚信它，我向往它、期待它，并且只要一息尚存，就要捍卫它。"[③]卢梭在知识理性之外重新寻找宗教信仰之根基的做法，为后来康德的道德神学和施莱尔马赫的情感神学开创了思想先河，并且引发了 19 世纪风靡欧洲的浪漫主义运动。更为重要的是，卢梭反对无神论、试图调和信仰与理性的观点也代表了法国大革命时代普罗大众的思想情感。在 18 世纪的法国，无神论只是精英阶层的一种高雅的思想时尚，然而对于深受疾苦的广大民众来说，无神论却是一种消受不起的精神奢侈品。对卢梭思想推崇备至的法国大革命领袖罗伯斯庇尔公开宣称："无神论是贵族政

---

① 正因为如此，后来康德才主张人们首先应该理性地对待理性本身，即对理性的能力、范围和界限进行批判性考察。

② 黑格尔后来深刻地指出：宗教作为许多世纪中"千百万为之而生、为之而死的人认作义务和圣洁的真理的东西，至少就其主观方面来说，并不是单纯的毫无意义和不道德。如果整个神学教条的体系按照人们喜爱的一般概念的方法把它解释成为在启蒙时代站不住脚的黑暗中世纪的残余，那么人们自然还要人道主义地问：那样一个违反人类理性的并且彻底错误的体系何以竟会建造起来呢？"（黑格尔著，贺麟译：《黑格尔早期神学著作》，商务印书馆 1988 年版，第 160 页。）

③ 卢梭：《通信集》第二卷，转引自卡西尔著，刘东译：《卢梭·康德·歌德》，三联书店 1992 年版，第 45 页。

治的。一位全能的上帝照顾受压迫的善良的人，并惩罚得意扬扬的罪犯乃是人民的基本观念，这是欧洲与世界人民的观点；这是法国人民的观点。”①希尔认为：“甚至1789年国民大会通过的《人权宣言》也是一个宗教文件，它是一千年来被迫害的不从国教者的经验与天主教、新教加尔文派、不从国教者的法律哲学中发展出的自然法权和良心自由理论相结合的产物。”②

如果说启蒙运动在17世纪的英国思想界表现为一种试图在上帝的羽翼下发展理性的审慎主张（自然神论），在18世纪的法国思想界表现为一种用理性来颠覆信仰的激进姿态（无神论），那么它在稍晚的德国思想界则表现为一种努力调和理性与信仰的稳健立场。18—19世纪德国启蒙思想家的各种不同应战姿态，无论是康德在知识理性与宗教信仰之间严格划界的二元论，还是哈曼、耶可比、谢林等人试图维护信仰对于理性之超越地位的神秘主义；无论是黑格尔将理性与信仰融为一体的思辨哲学，还是施莱尔马赫在理性（包括知识理性和实践理性）之外为信仰重建根基的情感神学，尽管各自的表现形式不尽相同甚至针锋相对，但是所有这些努力说到底都是为了寻求理性与信仰的协调和互补，以反对片面的信仰独断论（虔信主义）和同样片面的理性独断论（无神论）。

就在启蒙理性在知识分子中大行其道的时候，在18世纪的欧洲民众中也兴起了一股信仰复兴浪潮。从亲岑道夫（Nikolaus von Zinzendorf，1700—1760）等人在德国推动的虔敬派运动，到约翰·卫斯理（John Wesley，1703—1791）等人在不列颠倡导的福音运动，再到爱德华兹（Jonathan Edwards，1703—1758）等人在北美新大陆掀起的宗教大觉醒运动，一股声势浩大的弘扬宗教改革、重振虔诚信仰的灵性运动在欧洲和北美广大民众中蓬勃兴起，与理性主义的启蒙思潮形成了相峙而又互补之势。这股复兴信仰的虔敬主义浪潮的最大特点在于，用个人内在的灵性经验和自由结合的属灵团体来取代神学教义的理性争论和体制化的教会组织，从而将宗教改革运动所开创的“因信称义”传统真正地落实到每个信仰者的内心世界。著名教会史家布鲁斯·雪莱对这场风靡欧美的信仰复兴运动评论道：

① 参见威尔·杜兰著，幼狮文化公司译：《世界文明史·拿破仑时代》上册，东方出版社1999年版，第99页。

② 弗里德里希·希尔著，赵复三译：《欧洲思想史》，广西师范大学出版社2007年版，第432页。

"支撑所有这些要点的是虔诚派信徒的首要主题：重生。他们不将此视为一种神学教理，而认为它是基督徒必不可少的体验。他们相信，这种属灵重生真正实现了新教的宗教改革。"[①]这种重生并不像中世纪教会所宣扬的那样指向另一个世界，而是直接体现在现世的灵性生活中，体现在每个人当下的宗教虔诚和道德修养中。这种具有深厚现实意义的重生信念对于理性独断论和无神论所造成的信仰缺失以及道德松懈状况产生了显著的矫正作用，成为传承和弘扬基督教信仰的重要精神动力。

到了19世纪初，作为对于暴虐的法国大革命的一种思想反动，浪漫主义思潮开始风靡欧洲。浪漫主义无疑是对18世纪飞扬跋扈的理性独断论的一种抗议和矫正，它一方面宣泻出强烈的"理性恨"和"现实恨"情绪，尤其是对法国启蒙运动的无神论思想和法国大革命的恐怖主义怀着深刻的仇恨；另一方面则表现出对田园湖畔的绮丽风光、异国他乡的神奇际遇以及"中世纪月光朦胧的魔夜"的无限眷恋，这种回归自然、追求美感和缅怀传统的思想倾向必然会导致基督教信仰的大复兴。

浪漫主义鼻祖卢梭曾在《爱弥儿》中明确表示："一颗真诚的心，就是上帝的真正殿堂!"这种把宗教信仰建立在内在良心而非知识理性之上的观点不仅影响了康德，而且也极大地启发了浪漫主义者。对于浪漫主义者来说，基督教的上帝不再是自然神论中的那个毫无情趣的钟表匠或设计师，甚至也不是康德道德宗教中的那个在来世保证德福相配的公正裁判者，而是一个鲜活地体现在自然万象之中、特别是亲切可感地呈现在信仰者的心灵之中的终极实在。法国浪漫主义领袖夏多勃里安在《基督教真谛》中用美学感受取代理性论证来作为基督教信仰的根基，认为基督教的庄严真理和神圣权威就在于它所具有的无与伦比的美。英国湖畔诗人柯勒律治对时下流行的自然神学、物理神学等各种试图为基督教信仰寻找理性证据的做法深感厌倦，对他而言，基督教不是一套枯燥晦涩的教义体系，而是一种充满情感的生活方式，信仰的根基就深深地扎在活生生的生命体验之中。如果说柯勒律治是使"一种有生命的英国神学能从18世纪末的正统理论和理性主

---

① 布鲁斯·雪莱著，刘平译：《基督教会史》，北京大学出版社2004年版，第373页。

义的残羹冷饭中重获新生”的头号功臣，那么施莱尔马赫更是“被公认为从约翰·加尔文到卡尔·巴特期间最重要的新教神学家。他在神学中进行了一场‘哥白尼式的革命’，其重要性可与康德在哲学中的革命相比”①。施莱尔马赫明确地表示，宗教的基础既不是科学知识，也不是道德律令，而是一种内在感受，即“直接的自我意识”，或“在无限者中并依靠无限者”的绝对依赖感。“宗教的本质既非思维也非行动，而是直观和情感。”②这种直观和情感是无须通过形而上学的思辨或道德的反省来获得的，而是天然地置根于我们的人性之中。基督教的全部真谛，说到底就在于每个信仰者与上帝的内心交往和生命感受中。面对着法国启蒙思想家指责基督教信仰是不可理喻的迷信的攻讦，浪漫主义者们明确地宣称，基督教信仰确实是“不可理喻的”，但是这并不妨碍它的真理性，因为人类理性本身就具有极大的缺陷性，它并不能理解呈现于个人生命体验之中的神圣真理。

浪漫主义思潮在批判理性独断论的同时进一步推动了信仰的复兴浪潮，从而使基督教信仰在遭受了法国启蒙运动的摧残之后迎来了一个劫后重生的繁荣时期。在法国，浪漫主义思潮以及对法国大革命的文化反思导致了拿破仑时代的天主教复兴。在英国，在柯勒律治等具有神秘气质的思想家的启发下，由克布尔(John Kebel, 1792—1866)、纽曼(John Henry Newman, 1801—1890)等人发起了牛津运动，在强化宗教虔诚的同时大力倡导基督徒对社会的责任感和参与意识，推动了英国圣公会和天主教的复兴。在德国，施莱尔马赫的情感神学更是对现代自由派基督教信仰产生了广泛而深刻的影响，实现了基督教信仰与个人性灵的内在契合。

经过上述一系列的复兴和变革，在现代西方社会中，基督教信仰已经与科学理性形成了一种并立而互补之势。基督教信仰不再是反理性的，恰恰相反，它经历了启蒙时代的洗礼，成为对科学理性的一种重要补充。基督教信仰已经超越了科学理性的范围，它置根于真切可感的生命体验之中，置根于每个基督徒的灵性

---

① 詹姆斯·C.利文斯顿著，何光沪译：《现代基督教思想》上卷，四川人民出版社1992年版，第169、189页。

② 施莱尔马赫著，邓安庆译：《论宗教——对蔑视宗教的有教养者讲话》，道风书社(香港)2009年版，第32页。

血脉之中。正因为如此，在已经完成了现代化转型的西方社会，科学技术的高度发展并没有撼动基督教的信仰根基，世俗化的巨大潮流也未能够从根本上颠覆广大民众对上帝的虔诚信仰。科学技术为人们不断揭示出“头顶星空”的秘密，而关于上帝的信念则成为“心中道德律”赖以确立的坚固磐石和脆弱情感赖以栖息的精神家园。

西方启蒙运动曾一度以矫枉过正的方式表现为与基督教信仰的彻底决裂，但是经过18世纪以来的一系列宗教复兴运动，到了今天，奠基于启蒙理性的科学技术和民主政治已经与基督教信仰达成了妥协，二者共同构成了现代西方文化的基本特征。就此而言，法国启蒙思想家激烈而浅薄的宗教批判只不过是启蒙运动的一种极端形式罢了，而理性与信仰之间最终形成的并立而互补之势，才是西欧启蒙运动所产生的最具有历史影响的伟大成就。施莱尔马赫曾在他那篇著名的讲演中说道：“只有当宗教自身和形而上学与道德并肩而立时，公共的领域才能完善丰满起来，人的本性才能从这方面得到完善。”①一位当代美国历史学家彼得·里尔巴克(Peter A. Lillback)谈到在启蒙思想孕育下成长起来的美利坚合众国时，特别指明了基督教信仰在美国现代社会中的重要意义：

> 美国历史中的一些伟大象征，如《独立宣言》、国徽，都可以看到上帝在美利坚合众国立国过程中的护理之工。在清教徒先辈、大陆会议、制宪会议、国歌、国训以及效忠誓语中，我们都可以看到上帝超自然的护理和引导。纵观美国历史上那些伟大的领袖们，从乔治·华盛顿到约翰·肯尼迪再到乔治·布什，也都可以看出基于上帝的护理之工，信仰与政府之间一直存在着紧密的联系。②

二、近世中国文化启蒙的思想准备

中国近代以来的启蒙历程，虽然不像西方启蒙运动那样始终围绕着理性与信

---

① 施莱尔马赫著，邓安庆译：《论宗教——对蔑视宗教的有教养者讲话》，道风书社(香港)2009年版，第33页。

② 彼得·里尔巴克著，黄剑波、高民贵译：《自由钟与美国精神》，江西人民出版社2010年版，第146页。

仰、科学与宗教的关系而展开,但是仍然涉及传统与更新的关系问题,而这个"古今之争"的问题在鸦片战争以后的特殊境遇中往往表现为"中西之争"的问题。中国文化的启蒙历程,从明清之际黄宗羲、顾炎武、王夫之等人试图在儒学道统的框架内推陈出新,到辛亥革命和新文化运动决然颠覆"孔门之政"和"孔门之学",再到当今时代大力倡导弘扬传统和复兴国学,整个过程可谓是波谲云诡、跌宕起伏。数百年来,尤其是自鸦片战争以来,在西方化浪潮与中国文化传统之间形成了巨大的张力,各种文化主张层出不穷。时至今日,随着经济的腾飞和综合国力的加强,中国的启蒙反思和文化重建问题已经迫在眉睫。如何在普遍性的时代潮流与独特性的文化传统之间建立一种协调关系,从而创建有中国特色的现代文化,这是一个值得国人深思的问题。在这一点上,西方的启蒙历程或许能够提供某些有益的启示。

由于现代化在全球范围内是一个由西向东、由北向南的历时性扩展过程,而中国和其他东方国家的现代化过程最初是在西方文化强有力的影响之下发生的,因此中国的文化启蒙历程,也应该从鸦片战争把封闭的国门和幽闭的思想打开之后才真正开始。但是在此之前,中国社会就已经自发地出现了一些具有启蒙色彩的新文化因素,尤其是在明朝中叶以后,在儒家知识分子中间出现了一些试图突破传统的道学束缚和专制体制、倡导民本主义和科学精神的新思想。这些启蒙思想的涓涓细流,虽然后来对晚清和民国时期的知识分子多有启发,构成了近世中国一脉相承的启蒙思潮端绪,但是在明清之际的数百年间,却由于根深蒂固的政治专制和礼教桎梏而经历了一波三折的坎坷历程,呈现出一种奇特的"难产"现象①。

在学术界,以"心学"思想突破"理学"传统的王阳明被公认为是中国明清启蒙思潮之先驱。"从学术变迁的大势看,阳明心学的勃兴实为传统学术蜕变的一大契机。阳明去世后,其学派急剧分化,发展出'掀翻天地','颠倒千万世之是非'的

① 研究明清启蒙思想的著名学者萧萐父先生在《中国哲学启蒙的坎坷道路》一文中对这种"难产"现象解释道:"'难产'作为一种历史现象,指社会运动和思想运动的新旧交替中出现新旧纠缠,新的突破旧的,死的又拖住活的这种矛盾状况。它在我国历史上多次出现,似乎带有规律性。"(萧萐父:《吹沙集》,巴蜀书社 1991 年版,第 24 页)

早期启蒙学术思潮。”①从启蒙的角度来看，阳明“心学”的重要意义还不在于其“心外无理”的哲学思想，而在于从“知行合一”和“致良知”的哲学理论中演化出来的民本主义政治理想。王阳明虽然生活在“天下无道”的明朝，但是他与宋儒一样，心中仍然抱着由“内圣”开“外王”、变“无道”为“有道”的儒家政治抱负。只不过在朝纲圮毁、政风败坏的明朝，他已经不可能再像二程、朱熹等人那样求诸外在的“得君行道”方式来实现政治理想，因而只能反求诸已，诉诸每个人的良知自觉，希图通过“觉民行道”的方式来实现“天下之治”的大同理想②。然而，由于明朝政治的专制高压以及宋明理学的思想束缚，这种“觉民行道”的启蒙理想未能引发普遍的社会变革，反而蜕变为一种空谈心性的蹈虚流弊，最终酿成了清谈误国的悲剧③。

明朝中叶以王阳明“觉民行道”思想为代表的启蒙端绪，完全是在与世隔绝的社会环境中自发地发生的。但是到了明朝晚期(从万历后期至崇祯年间)，利玛窦、熊三拔、邓玉函、艾儒略、汤若望等许多西方传教士纷纷扬帆东来。他们在传播天主福音的同时，也带来了西方先进的科学技术知识。在他们的影响下，一批开明的中国士大夫如徐光启、李之藻等人把西方的几何、天文、地理、机械力学等科学思想翻译、介绍给国人，在自然科学和哲学方面开启了人们幽闭的心灵。无独有偶，晚明的政治腐败也使得一些知识分子把眼光转向了自然探索和实用工艺方面，出现了徐霞客、宋应星这样的科技奇人。其所著《徐霞客游记》和《天工开物》堪称中国科技史上的不朽典范，同时也一改晚明道学空谈心性的务虚风气，开近世中国实学研究之先河。当然，最重要的变化当数明末的社会大动荡，无论是张献忠、李自成的农民起义，还是满洲“鞑虏”的入主中原，不仅摧毁了气数已尽的

---

① 萧萐父、许苏民:《明清启蒙学术流变》，辽宁教育出版社 1995 年版，第 48 页。

② 王阳明在答聂文蔚书中明确表达了这种“觉民行道”的政治抱负:“仆之不肖，何敢以夫子之道为己任? 顾其心亦已稍知疾痛之在身，是以彷徨四顾，将求其有助于我者，相与讲去其病耳。今诚得豪杰同志之士扶持匡翼，共明良知之学于天下，使天下之人皆知自致其良知，以相安相养，去其自私自利之弊，一洗谗妒胜忿之习，以济于大同，则仆之狂病，固将脱然以愈，而终免于丧心之患矣，岂不快哉!”(《王阳明全书》卷二十一，《答聂文蔚》)

③ 顾炎武把明朝的灭亡归咎于王学的清谈之风，诚如魏晋玄学导致了五胡乱华一样:“五胡乱华，本于清谈之流祸，人人知之。孰知今日之清谈，有甚于前代者。……以明心见性之空言，代修己治人之实学。股肱惰而万事荒，爪牙亡而四国乱，神州荡覆，宗社丘墟。”(顾炎武:《夫子之言性与天道》，《日知录集释》上册，上海古籍出版社 2006 年版，第 402 页)

明王朝，而且也是对“忠孝节悌”、“尊卑贵贱”等名教纲纪的当头棒喝。在这种情况下，一些亡国之士如黄宗羲、顾炎武、王夫之等人一边举义兵抗清复明，另一边则对传统的君主专制和宋明道学进行深刻反省和猛烈批判，从而掀起了明末清初文化启蒙的高潮。

在被后世誉为“17世纪中国‘民权宣言’”的《明夷待访录》中，黄宗羲像同时代的西方自然法学派一样，从人的与生俱来的自然权利出发，论述了“天下为主君为客”的民本主义思想，并且对以“一己之私”为害天下的君主专制进行了猛烈抨击，同时也对“君君臣臣”的礼教规范进行了尖锐批判。《明夷待访录》的思想言论如同奇峰兀立，不仅包含着“觉民行道”的理想，甚至还大有呼唤“兆人万姓”起来推翻专制暴政的意图，这种政治启蒙思想对于晚清和民国时期的知识分子产生了极大影响①。明末清初的其他启蒙思想家如顾炎武、王夫之、唐甄、傅山等人，亦从宋、明两朝亡于“夷狄”的历史教训中看出了君主专制的弊端，主张“以天下之权寄之天下之人”，反对君主专制的“私天下”，呼吁分权而治的“公天下”。明末清初的启蒙思想家们也大力反对务虚空谈，提倡学以致用，推崇“即物穷理”的质测之学（科学研究）。此外，他们对“存天理灭人欲”的奴性人格、“三纲五常”的礼教规范等“治世之衣冠而乱世之疮”也进行了无情的批判，呼吁人们起来“把奴俗龌龊意见打扫干净”。

上述这些倡导民主（实为民本）、科学和人性解放的主张，在明清之际产生了振聋发聩的思想效应，激起了近世中国文化启蒙的一圈涟漪。然而，由于实力强大的专制制度和根深蒂固的封建礼教的阻碍，尤其是这二者在康熙时代又开始结成新的牢固联盟，在这种情况下，明末清初的启蒙思潮很快就风平浪静、销声匿迹了。黄宗羲等人对专制暴政的批判和对民权、民利的要求，并没有进一步上升到宪政民主的高度；方以智等人对科学的研究和提倡，也未能形成一种普遍的社会共识和制度化力量（如近代西方将“知识”转化为“力量”的那种科学体制）；至于王

---

① 例如梁启超在谈到《明夷待访录》对晚清改良人士的重要影响时写道：“像这类话，的确含有民主主义的精神，虽然很幼稚，对于三千年专制政治思想为极大胆的反抗。在三十年前，我们当学生时代，实为刺激青年最有力之兴奋剂。我自己的政治运动，可以说是受这部书的影响最早而最深。”（梁启超：《中国近三百年学术史》，人民出版社2008年版，第53页）章太炎也在《冥契》一文中感叹道：“黄氏发之于二百年之前，而征信于二百年之后，圣夫！”

夫之、傅山等人对封建礼教的抨击和对人性解放的呼吁，亦未能伤及名教伦常之大体。质言之，明清之际的中国社会只有知识精英的思想启蒙，而无普罗大众的文化更新。因此，尽管那个时代的启蒙思想家们勇于拓新、锲而不舍，表现出一种“锋镝牢囚取次过，依然不废我弦歌”的坚贞风范，但是在强大的传统势力和文化回流面前也只能“且劈古今薪，冷灶自烧煮”，演成了近世中国文化启蒙的悲怆变奏曲。

清朝建立以后，从顺治一直到乾隆时代，通过笼络羁縻和残酷镇压双管齐下的策略，使得绝大部分儒家知识分子改变了传统的“夏夷之防”观念，成为效命于满清王朝的忠臣顺民。反清复明的活动既然已经偃旗息鼓，反对君主专制和名教伦常的启蒙思想自然也就烟消云散。满清王朝虽为旗人统治，但却已经因循袭用了前朝的典章制度和八股科举，任用汉人官吏，尊崇孔孟之道和名教纲纪。更何况在清室江山坐稳之后就出现了长达百年之久的“康乾盛世”，一时间文治武功、国泰民安，比起前朝万历至崇祯年间那一段衰败的景象来，显得要强盛兴旺很多。在这种情况下，由黄宗羲、顾炎武等人掀起的启蒙思潮自然就不了了之，再一次湮灭在“孔门之政”和“孔门之学”的汪洋巨浸之中。而明末清初那一批新潮学者所提倡的经世致用之学，也从改造社会的政治领域和探索自然的科学领域转向了象牙塔中的经学考据。因此在“康乾盛世”的百余年间，儒家知识分子把全部精力都投入到考科举博功名，修编《明史》、《四库全书》等历史典籍，以及逃避现实、明哲保身的经学考据中，从而促成了乾嘉学派的兴盛。乾嘉学派推崇“汉学”的经典注疏，强调经文考据和反对理论发挥，与宋明理学空谈理气心性的抽象议论旨趣迥异，但是二者同样陷入了置世事民生于不顾的“凿空”风气中①。在这种情况下，从康熙王朝至鸦片战争的近二百年时间里，中国思想界在启蒙方面基本上处于一种“万马齐喑”的沉闷状态中，然而同时期西方社会的启蒙思潮却蓬勃发展并达到高潮。

此前中国知识精英的启蒙思潮，基本上是在一种封闭的社会环境中进行的。

---

① 清朝名士袁枚在《随园诗话》(卷二)中指出：“明季以来，宋学大盛。于是近今之士，竟尊汉儒之学，排击宋儒，几乎南北皆是矣。豪健者尤争先焉。不知宋儒凿空，汉儒尤凿空也。”

虽然在晚明时期利玛窦等传教士带来了西方的科学知识，并且得到徐光启等开明人士的热烈响应，但是其对整个中国社会的影响仍然十分有限。在这种相对封闭的情况下，明末清初的启蒙思潮主要是针对宋明儒学的蹈空弊端而起，尤其是在国破家亡的特殊境遇中，黄宗羲等启蒙思想家更是对清谈误国的历史教训刻骨铭心、深恶痛绝。因此，当时的文化启蒙主要表现为中国思想史内部的古今之争，即如何革除今世道学的伪矫饰，弘扬先秦儒家的真精神。故而黄宗羲、顾炎武、王夫之等人均藉以"三代之治"的民本主义思想和孔孟之道的经世致用精神来针砭明清时期的专制政治和宋明理学的蹈空之风。这种借古讽今的做法，虽然并未能真正冲决君主制度和儒家伦常的罗网，但仍不失为思想觉醒的一条便捷途径(后来康有为等人"托古改制"，采取的也是这种做法)。到了所谓的"康乾盛世"，这种借古讽今的做法不能再在政治领域中施展身手，于是就只能转入纯学术的经学考据，从而导致了与"宋学"相对立的"汉学"之兴盛。

但是到了两次鸦片战争之后，中国文化启蒙的思想内涵发生了根本性改变，"中西之争"取代了"古今之争"而成为启蒙的主要旨趣。而且中西之间的分歧也以一种新的方式融涵了古今之间的分歧，在民族性差异(中西)之中包含着时代性差异(古今)，"西方的"与"现代的"联系在一起，而"中国的"则与"传统的"联系在一起。于是，鸦片战争以后的中国文化启蒙历程就表现为：在不断深入学习西方文化成就的过程中逐渐摈弃中国文化传统的历程。从"中体西用"到"中西会通"，再到"全盘西化"，在文化启蒙的理想蓝图中西方文化的比重越来越大，中国文化的份额越来越小。然而，这种变化趋势发展到一定程度，必然会引起强烈的反弹，导致文化保守主义的出现和高涨。因为中国文化毕竟有着根深蒂固的传统资源和自我更新的旺盛机能，就如同一个遭受重创但却仍然具有自我修复功能的生命体一样，它能够在外来文化的刺激下从自身传统中生发出一种新的文化形态。近一百多年来，中国的文化启蒙历程始终在中、西两种文化之间的张力——它同时也表现为传统与现代之间的张力——下艰难地蹒跚而行，不断地出现复古主义和"全盘西化"这两种极端，而更多的努力则是试图在二者之间寻找一条中西合璧的道路。钱穆先生在谈到以"安足"为目的的中国农业文化面对着以"富强"为目的的西方商业文化的挑战时，提出了两个所有关心中国文化的人都必将关注的

问题：

第一：如何赶快学到欧、美西方文化的富强力量，好把自己国家和民族的地位支撑住。

第二：是如何学到了欧、美西方文化的富强力量，而不把自己传统文化以安足为终极理想的农业文化之精神斫丧或戕伐了。换言之，即是如何再吸收融和西方文化而使中国传统文化更光大与更充实。

若第一问题不解决，中国的国家民族将根本不存在；若第二问题不解决，则中国国家民族虽得存在，而中国传统文化则仍将失其存在。[1]

三、中学渐衰、西风日盛——中国启蒙运动的反传统走向

从晚清到民国之初的启蒙运动表现为一个循序渐进的三部曲，启蒙的思想内涵也不断深化，由追求“富国强兵”，到“兴民权”、“开民智”，再到改造国民性和全面的文化更新。在这个不断深入的启蒙过程中，“西化”倾向越来越明显，中学传统则危殆日深。这个启蒙三部曲的最终也是最偏激的旋律就是“全盘西化”，但是当激进的知识分子们走到“全盘西化”这一步时，他们很快就因为中国殖民化程度的加深而陷入了一种“灵魂分裂”的痛苦中。

这个启蒙三部曲的第一部大体上发生在鸦片战争至甲午战争之间，表现为风靡一时的洋务运动。严格地说，洋务运动本身并不是一场真正意义的启蒙运动，它只是清末民初中国启蒙运动的一个历史契机或文化准备。鸦片战争失利后，林则徐、魏源等一批率先“睁开眼睛看世界”的士大夫突破了传统的“夏夷之防”观念，主张学习西方先进的军事技术来改变中国的落后状态。林则徐作为中方主帅，在亲历鸦片战争之后对中西军事力量之间的明显差异感受良深，他在给朝廷的奏折中明确提出了“师敌长技以制敌”的主张。魏源也认为，“夷之长技”有三，即战舰、火器和养兵练兵之法。他像林则徐一样主张“师夷长技以制夷”，提倡兴

---

① 钱穆：《中西接触与文化更新》，载钱穆：《中国文化史导论》（修订本），商务印书馆 1994 年版，第204—205 页。

建造船厂和火器局，仿制西洋船炮，学习西方的养兵、练兵之法，以实现“富国强兵”的目标。

当发奋自强的国人秉承“以夷制夷”的原则开始学习西方的军事技术时，他们很快就发现西洋的强大并非仅仅由于拥有坚船利炮，而是有着更加深刻的原因，这就是先进的科学知识和近代机器工业体系。于是，一个广泛学习西方的科学技术和“制器之器”的时代潮流就在开明的士大夫中流行开来，形成了颇有声势的洋务运动。一批推崇洋务的朝廷重臣和开明政论家，如奕䜣、曾国藩、李鸿章、左宗棠、张之洞、冯桂芬、郭嵩焘、王韬、薛福成等人，皆主张“采西学”、“行西法”。在握有实权的洋务派人士的推动下，各种新式学堂、制造局、船政局、枪炮厂纷纷建立，“以工商立国”的新思想也逐渐取代了务本抑末、重农轻商的旧观念。

洋务派为了“富国强兵”目的而采取的“师夷长技以制夷”的变革举措，比起严守“夏夷之防”、叫嚣“师事洋人，可耻孰甚”的顽固派来，无疑是一种觉醒和进步。然而，这些器物层面的变革还谈不上是真正的启蒙，充其量不过是面对蹇滞时局的一种应变措施而已。在思想上，洋务派始终坚持“中体西用”的基本立场，强调中国的治统和道统是不可变更的。冯桂芬在1861年写成的《校邠庐抗议》中首次提出了“采西学”以强国本的文化纲领：“以中国之伦常名教为原本，辅以诸国富强之术。”[①]这种“中学为体，西学为用”的观点最典型地表现在张之洞的《劝学篇》中：

> 中学为内学，西学为外学；中学治身心，西学治世事。……以孝悌忠信为德，以尊主庇民为政，虽朝运汽机，夕驰铁路，无害为圣人之徒也。[②]

从文化启蒙的角度来看，洋务派的主张并未能逾越传统的“孔门之政”和“孔门之学”雷池之半步，至多不过松懈了“夏夷之防”的刻板观念。就此而论，以“师夷长技以制夷”为基本原则的洋务运动虽然在客观上开启了近代中国文化启蒙的源流，但是它只能算作是一支意韵朦胧的启蒙前奏曲而已。

---

① 冯桂芬：《采西学》，戴扬本评注：《校邠庐抗议》，中州古籍出版社1998年版，第211页。
② 张之洞：《劝学篇·会通第十三》，《张文襄公全集》(四)，中国书店1990年影印本，第589页。

清末民初真正的启蒙思潮肇始于康有为、梁启超等人的变法维新活动，其特点表现为力图超越洋务派的“以夷制夷”和“中体西用”原则，通过“中西会通”的途径以实现政治改良的目标。早在戊戌维新之前，一些较为深入地认识到西方文化之堂奥的改良人士，如郭嵩焘、王韬、郑观应等人就已经看到了“中体西用”、“中本西末”之说的荒谬，他们主张要全面地认识西方文化的“本”与“末”，提出了“融会中西之学，贯通中西之理”的观点[①]。1895 年中国在甲午战争中的战败宣告了洋务派“中体西用”策略的彻底失败，一批新型的知识分子从日本“明治维新”所产生的社会效果中得到了深刻的启示，觉悟到中国的国体——君主专制——才是致使国家落后、民族危殆的根本原因。在这种新觉悟下，借用“夷狄”一技之长以实现“富国强兵”的洋务运动，就进一步发展为效法西方宪政之本以实现政治改良的戊戌变法。与此相应，中国朝野社会崇尚西学的热情也日益高涨。

在戊戌变法前后，对西方科学和民主的追求以一种初级形式表现为对“公理”和“民权”的推崇，而这一切又是与西方进化论所带来的进步观念密切相关。被胡适誉为“介绍近世思想的第一人”的严复在 1895—1898 年间陆续翻译发表了西方学者赫胥黎的名著《天演论》，书中所表达的“物竞天择，适者生存”的进化论思想，对于在思想上长期奉守“天不变道亦不变”观念、在现实中正处于甲午战败的屈辱状态的中国人来说，无疑产生了醍醐灌顶的猛省效应。如同西方的启蒙运动一样，进步思想也成为启动中国科学、民主精神的重要杠杆。严复在《天演论》中初次表达了关于西方“民智大进步”的思想：

> 西人有言，十八期民智大进步，以知地为行星，而非居中恒静，与天为配之大物，如古所云云者。十九期民智大进步，以知人道，为生类中天演之一境，而非笃生特造，中天地为三才，如古所云云者。[②]

这种民智的进步是对自然界和人类社会中普遍存在的进化现象的一种觉悟，

---

① 郑观应：《西学》，夏东元编：《郑观应集》，上海人民出版社 1982 年版，第 285 页。
② 严复：《天演论》，科学出版社 1971 年版，第 42 页。

而从客观世界的进化中又可以得出两点结论，其一是“世道必进，后胜于今”的进步观念，其二是“物竞天择，适者生存”的进化法则。由此，一方面可以肯定自然界和人类社会的未来一定会比今天更美好；另一方面，残酷的生存竞争法则也会导致“弱者常为强肉，愚者常为智役”的悲惨结局。反观诸己，处于列强欺凌之下的中国社会充分印证了这种弱肉强食的自然法则。因此，国人必须突破“夏夷”、“体用”之类的陋见，虚心向强盛的西方学习，开民智、兴民权，变法以维新，奋起以自强。

与严复“开民智”、“兴民权”的主张相呼应，康有为等维新派人士也以进化论作为政治改良的理论基础，托孔子之名以变革现实的专制体制。在李鸿章等洋务派看来，“中国文武制度，事事远出西人之上，独火器万不能及”①；而在康有为等维新派眼里，中国的专制制度已经明显地逊色于西方的立宪政体，亟待进行改良，但是康有为却仍然对孔孟之道抱着依依不舍的眷恋。由于意识到道统与治统、“孔门之学”与“孔门之政”之间的密切联系（康有为明确宣称天下义理和制度均出于孔子），因此要想改革现实的政治体制，就必须在孔子身上做文章，把孔子解释成为一个顺时应变的革命家，而非信而好古的保守派。为了实现这一目标，康有为继承和发扬了刘逢禄、龚自珍、魏源等人的“微言大义”的今文经学传统，将公羊学派的“三世”学说与《礼运》中的小康、大同思想相结合，创立了一套社会进化的“三世说”。康有为在《春秋笔削大义微言考》中写道：“今之革命者，实绍于孔子。……孔子于礼设三统，于春秋成三世，于乱世贬大夫，于升平斥诸侯，于太平去天子。”三世各有其相应的政治体制，“据乱世”为君主专制，“升平世”为君主立宪制，“太平世”则为共和制。康有为强调，这个由“据乱世”至“升平世”，而后再至“太平世”的“三世”演进历程是“万国相通、莫不同风”的。以社会进化论的新“三世说”作为理论根据，以孔子和三代圣王作为思想大旗，康有为明确提出了变法维新的政治主张。在《请定宪法开国会折》中，康有为将“兴民权”的政治要求诉诸三权分立和君主立宪的具体措施中：

① 李鸿章致总署函，转引自汪林茂：《晚清文化史》，人民出版社 2005 年版，第 183 页。

盖自三权鼎立之说出，以国会立法，以法官司法，以政府行政，而人主总之，立定宪法，同受治焉。……伏乞上师尧、舜、三代，外采东西强国，立行宪法，大开国会，以庶政与国民共之，行三权鼎立之制，则中国之自强，可计日待也。①

此一时期由于译介西方文化的著作迅速增加，西方近代的各种政治启蒙学说也与自然科学知识一同流入中国，除了达尔文、斯宾塞等人的进化论之外，孟德斯鸠的"三权分立"学说、边沁的功利主义思想、卢梭的社会契约理论等也成为"新学"热衷推崇的时尚思想。严复、康有为以及戊戌时期一批倡导"新学"的知识分子之所以主张"开民智"、"兴民权"，正是受到了上述西方启蒙思想的影响。梁启超受洛克"天赋人权"思想的影响，强调民权之真谛就是"人人有自主之权"，具体表现为权责相当的"各尽其所当为之事，各得其所应有之利"②。谭嗣同用西方自然法学派的"君权民授"理论来充实先秦儒家的"水则载舟，水则覆舟"思想，认为"夫曰共举之，则且必可共废之。君也者，为民办事者也；……事不办而易其人，亦天下之通义也。"③另外两位深谙西学的启蒙思想家何启和胡礼垣更是依据卢梭的"主权在民"思想提出了"天下之权，唯民是主"的政治主张④。

与反对专制、提倡民权的政治主张相呼应，推崇自由、抨击名教纲纪的呼声也构成了戊戌启蒙的重要内容。严复认为西方强盛的原因就在于"彼以自由为体，民主为用"⑤；梁启超把自由称为"权利之表征"和"精神界之生命"；谭嗣同更是不仅要"冲决君主之罗网"，而且也要"冲决伦常之罗网"，他在《仁学》中对于"君以名桎臣，官以名轭民，父以名压子，夫以名困妻，兄弟朋友各挟一名以相抗拒"的名教纲纪进行了猛烈抨击⑥。然而，与康有为托孔子之名以改制的做法一样，谭嗣同也将名教伦常之谬归咎于荀子和法家，认为孔学之精义乃是提倡民主和平等的仁

① 汤志钧编：《康有为政论集》上册，中华书局 1981 年版，第 338—339 页。
② 梁启超：《论中国积弱由于防弊》，《饮冰室合集·文集》之一，中华书局 1989 年重印本，第 99 页。
③ 谭嗣同：《仁学》，蔡尚思等编：《谭嗣同全集》下册，中华书局 1981 年版，第 339 页。
④ 何启、胡礼垣：《劝学篇书后·正权篇辩》，郑大华点校：《新政真诠——何启胡礼垣》，辽宁人民出版社 1994 年版，第 397 页。
⑤ 严复：《原强》，《严复集》第一册，中华书局 1986 年版，第 11—12 页。
⑥ 谭嗣同：《仁学》，《谭嗣同全集》，上海古籍出版社 1998 年版，第 299 页。

学，名教伦常实为后世腐儒穿凿附会所致。

综观戊戌时期的启蒙思想，虽然已经由洋务派以夷制夷的“中体西用”走向了博采西学的“中西会通”，强调体用一源、本末兼采，但是“中学”仍然是不可或缺的。君主专制和名教伦常虽然已经受到质疑和批判，但是孔孟之道仍然是进行社会变革的重要根据，是嫁接和融合西方各种新思想——自由、平等、民主等——的思想基础。因此，该阶段文化启蒙的目的并非是要破除儒学，而恰恰是要重新弘扬光大孔孟之道的真精神。正是由于对“孔门之学”的这种“剪不断、理还乱”的眷恋心态，使得严复、康有为等人后来相继转向了保守阵营，甚至参与到袁世凯和张勋的尊孔复辟活动中。梁启超虽不至于此，但是也与辛亥革命和新文化运动以来的反孔潮流相对立，力图保全孔教在中国文化中的核心地位，成为新文化运动时期的保守派代表。但是从另一方面来说，严复、康有为尤其是梁启超对于在一片反孔声中传承延续儒学的思想命脉，以使悠悠中华的精神根基不至于斫丧殆尽，无疑发挥了不可低估的重要作用。而且康、梁之间最大的分歧就在于，“孔门之学”是否一定要与“孔门之政”（君主制）联系在一起（尽管二者在相当长的历史时期里结成了牢固的联盟）？而与此相关的另一个更加深刻的问题则是：“孔门之学”作为一套以“仁”为核心的道德思想体系，是否必定会在现实中表现为“三纲五常”的礼教规范？这种思想分歧，对于 20 世纪以来的各种儒学复兴潮流，都具有重要的启示意义。

近世中国文化启蒙的第三波和最高潮就是新文化运动。如果说洋务运动的主旨是借用西洋的先进器物以富国强兵，戊戌变法的主旨是采用西方（包括日本）的宪政体制以改良政治，那么，新文化运动的主旨则是要全盘引进西方的经济、政治、文化体系以实现国民性的彻底改造。

1911 年的辛亥革命推翻了满清帝制，共和制度也得以确立，但是中国人满脑子的旧思想、旧观念却并未得到清除。1915 年和 1917 年，袁世凯和张勋先后上演了复辟帝制的闹剧。在袁世凯、张勋的倒行逆施活动中，均打出了“尊孔保教”的大旗，而当年曾大声疾呼“开民智”、“兴民权”的严复、康有为等人也公然为袁、张的尊孔复辟活动摇旗呐喊。这两场复辟闹剧在新一代知识分子心中激起了一种新觉悟，使他们把尊孔与复辟紧密地联系在一起，把儒家思想视作君主制度赖以

维系的文化土壤。因此，要想保全辛亥革命的成果，维护共和，就必须首先对孔孟之道进行深入批判，从国民的思想深处彻底消除封建礼教的流毒。正是这种旨在"提高国民程度"、以便为共和政治奠定相应的文化素质和思想基础的启蒙觉悟，引发了轰轰烈烈的新文化运动。

由陈独秀主编的《新青年》杂志成为新文化运动的重要思想阵地，在1915年9月创刊号的发刊词《敬告青年》中，陈独秀就以近世西方道德为参照，呼吁中国"自觉勇于奋斗之青年"自觉地与中国传统文化相决裂。在同期发表的《法兰西人与近世文明》中，陈独秀以引领近世欧洲文明潮流的法兰西为楷模，宣称人权说、生物进化论和社会主义是近代文明的三大特征。在《新青年》所发表的一系列文章中，陈独秀、李大钊等人公开打出了"赛先生"(Science，即科学)和"德先生"(Democracy，即民主)这两面大旗，强调唯有这二位"先生"才能根治当前中国积弱不振的社会弊病。《新青年》自创刊之日起，就成为具有新思想的青年知识分子们发表哲学、文学、教育、伦理等观点的重要理论阵地，它不仅对封建礼教的旧道德进行了猛烈的批判，而且也大力推动了白话文运动和文学革命。此外，该刊物也成为在中国最早宣传马克思主义理论和共产主义运动的媒体。当时为《新青年》撰稿的那些先进知识分子——陈独秀、李大钊、胡适、鲁迅、钱玄同、刘半农、周作人、沈尹默、高一涵等——都是新文化运动的重要推动者，正是他们对国民文化素质和伦理觉悟的启蒙，才酿成了中国近现代史上最深刻的一场思想解放运动。

如果说戊戌变法把中国的启蒙运动从器物层面推进到政治层面，那么新文化运动则进一步把中国的启蒙运动推进到更加深刻的思想文化层面。陈独秀等人自觉地举起源于西方的科学、民主大旗，对中国传统的孔教儒学进行了猛烈的批判。被胡适称为"四川省只手打孔家店"的老英雄吴虞认为，儒家思想误国殃民，其为害之惨烈，"百倍于洪水猛兽也"。他愤然写道："儒教不革命，儒学不转轮，吾国遂无新思想，新学说，何以造新国民？悠悠万事，惟此为大已！"[①]《新青年》不断

---

① 吴虞：《儒家主张阶级制度之害》，转引自殷海光：《中国文化的展望》，上海三联书店2002年版，第280页。陈独秀在给吴虞的信中也强调："况儒术孔道，非无优点，而缺点则正多。尤与近世文明社会绝不相容者，其一贯伦理政治之纲常阶级说也。此不攻破，吾国之政治、法律、社会道德，俱无由出黑暗而入光明。"(陈独秀：《答吴又陵(孔教)》，载任建树主编：《陈独秀著作选编》第一卷，上海人民出版社2010年版，第282页)

推出惊世骇俗的批判文章，对儒家传统的忠君、孝亲、贞操等观念进行了猛烈的抨击，公开宣传人人平等和妇女解放的新道德观，在知识分子和一般民众中造成了极大的影响。1918 年 5 月，鲁迅应钱玄同的邀请在《新青年》上发表了小说《狂人日记》，对封建礼教的残酷本质和伪善面目进行了无情的揭露和抨击。在这篇风格怪异的白话文小说中，鲁迅激愤地控诉了几千年来伪善礼教"吃人"的历史：

> 我翻开历史一查，这历史没有年代，歪歪斜斜的每叶上都写着"仁义道德"几个字。我横竖睡不着，仔细看了半夜，才从字缝里看出字来，满本都写着两个字是"吃人"！①

在鲁迅看来，那些愚昧无知的国民们都在儒家伦理的熏陶下不自觉地吃着人和被人吃，因此他在小说结尾处发出了"救救孩子"的悲切呼声。在稍后发表的《孔乙己》、《药》等小说中，鲁迅又对传统的科举制度和愚民教育所造成的国民蒙昧状态进行了无情的针砭。

新文化运动在推动思想启蒙的同时也引发了一场轰轰烈烈的文学革命，包括废除文言写作，提倡白话文和通俗文学等内容。这场声势浩大的文学革命把反对旧礼教、倡导新伦理的启蒙思想深入到广大民众中，使中国的文化启蒙从知识分子的经世致用理想走向了普罗大众的日常生活现实，从而极大地改变了国民性。

但是这场新文化运动也对中国传统文化进行了根本性的颠覆，走向了矫枉过正的"全盘西化"。陈独秀从维护共和的立场出发，刻意强调尊孔与复辟之间的密切关系："盖主张尊孔，势必立君；主张立君，势必复辟，理之自然，无足怪者。"②正因为如此，反专制必先反孔教，而反孔教则必定要对中国的一切传统文化进行根本性的颠覆，这样就自然助长了激进的"西化"倾向。在陈独秀看来，中国文化与西方文化之间的差异是不可调和的新旧之别，代表着两种完全不同甚至截然对立的性质和路向。他偏激地写道："若是决计守旧，一切都应该采用中国的老法子，

---

① 《鲁迅全集》第一卷，人民文学出版社 2005 年版，第 447 页。

② 陈独秀：《复辟与尊孔》，任建树主编：《陈独秀著作选编》第一卷，上海人民出版社 2010 年版，第 375 页。

不必白费金钱派什么留学生，办什么学校，来研究西洋学问。若是决计革新，一切都应该采取西洋的新法子，不必拿什么国粹，什么国情的鬼话来捣乱。”[①]鲁迅既然认为写满了“仁义道德”的中国历史无非都是“吃人”二字，因此他号召青年人不要去读那些“页页害人”的中国古书。以研究中国文字音韵为专长的钱玄同不仅主张“废孔学、灭道教”，而且还矫枉过正地主张废除“记载孔门学说及道教妖言之汉文”，对“国粹”采取了全盘否定的态度。胡适鼓励国人要在西方文化面前虚心认错：“我们必须承认我们自己百事不如人，不但物质上不如人，不但机械上不如人，并且政治、社会、道德都不如人。”因此应该“死心塌地去学人家”[②]。另一位激进的新青年陈序经则公然打出了“全盘西化”的旗帜，认为“救治目前中国的危亡，我们不得不要全盘西洋化”[③]。

中国文化启蒙运动在相继经历了“中体西用”和“中西会通”两个阶段的发展之后，终于在新文化运动中提出了激进的“全盘西化”主张。在其后的十多年间，虽然又发生过东西方文化论战、科玄论战等多次文化大讨论，但是“西化”的主张始终占据优势。究其原由，主要是因为在大多数经过启蒙的知识人士眼里，以民主和科学为标志的西学象征着进步与开化，而以孔孟之道为主体的“国学”则难脱落后与蒙昧之嫌。综观全局，近世中国的启蒙运动基本上是沿着一条不断摈弃传统的道路前进的，日益加强的“西化”倾向和急功近利的变革心态使得中国的启蒙历程未能像西方启蒙运动那样把传统与更新和谐地相互融通。

“九一八”事件之后，随着亡国灭种的危机日益加深，救亡的主题取代了启蒙的主题。在民族存亡的危机感之下，爱国热情和“国粹”意识迅猛提升，出现了以梁漱溟、熊十力、冯友兰、贺麟等人为代表的“现代新儒家”，力主在吸收现代民主、科学精神的前提下振兴中国传统文化。而那些先前极力倡导“西化”的知识分子们也开始感受到一种“灵魂分裂”的深切痛苦，他们一方面仍然向往西方的社会制度和文化成就，另一方面却对西方列强（包括日本）欲图分裂和侵占中国的贪婪本

---

① 陈独秀：《今日中国之政治问题》，任建树主编：《陈独秀著作选编》第一卷，上海人民出版社 2010 年版，第 419 页。

② 胡适：《请大家来照照镜子》，《胡适文选》，亚东图书馆 1947 年版，第 187、189 页。

③ 陈序经：《中国文化的出路》，中国人民大学出版社 2004 年版，第 129 页。

性深感愤恨。这种"灵魂分裂"的状况使得中国知识分子对待西方文化的态度发生了重大的动摇和改变，从而致使"第三种文化"——以苏俄为中介的马克思主义——迎合了中国人对西方文化的既敬且恨的心理，其结果是社会主义制度在中国得以确立。

1949年之后的中国人虽然一度把对欧美的崇拜转变为对苏俄的崇拜，但是对于孔孟之道的批判却愈演愈烈，以至于不仅将其与以往的封建糟粕相等同，而且也与现实的政治斗争联系在一起，"文革"期间的"批林批孔"即是一个典型例证。综观近世中国的启蒙历程，从追求"国强"到伸张"民权"，再到倡导国民性的全面改造和文化更新，整个演进过程不仅带有明显的功利色彩和偏颇特点，而且也打上了深厚的政治烙印。中国传统的政主教从格局决定了近世中国的文化启蒙始终都处在政治因素的浓重阴影之下，在国家与文化的关系上始终都以国家利益为前提和核心。一直到今天，这种政主教从的情况仍然没有改变，甚至变得更加明显。

在后"冷战"时代，在全球范围内出现了一股汹涌澎湃的传统文化复兴浪潮，保守主义不仅普遍表现在各国政治舞台上，而且也充分体现在全球文化领域中。与日益高涨的宗教激进主义、印度教民族主义等保守潮流相呼应，中国近十多年来也出现了不断升温的"国学热"。新文化运动时期中国知识分子激愤地把一切社会弊病均归咎于孔孟之道，这无疑是在一种窘迫处境下的矫枉过正之举。而今中国社会出现了方兴未艾的传统文化复兴热潮，它不仅是与世界文化大趋势相一致，而且也表现了中国启蒙运动在剑走偏锋之后的一种理性回归，即试图寻求传统与更新之间的辩证统一。但是其最终的命运将会如何，除了要取决于"国学"是否能够通过自我更新以适应现代社会的要求之外，还有一个决定其兴衰成败的重要因素，那就是当前中国社会的政治走向。

事实上，在近世中国的启蒙三部曲中，由于受政主教从的历史惯性和被迫变革的功利取向所影响，不仅在精神文化、制度文化、器物文化这三者的关系上出现了与西方启蒙历程完全相反的"时序倒置"现象，而且由于未能将精神文化的自我更新确立为制度变革和器物变革的前提与根基，因此一百多年来启蒙的结果只是导致了器物层面的片面发展，而未能在制度层面实现真正意义的现代转型，更未

能在精神文化层面确立起足以与现代化进程相适应的国民信仰道德体系。透过百年来中西之争的重重迷雾，最后的问题仍然归结为传统与更新之间的辩证关系。如若不能立足于深厚的传统文化资源以进行自觉的自我批判和变革更新，制度层面的现代转型将难以实现，器物层面的繁荣昌盛也不过是一片喧嚣虚浮的蜃景而已。

主持人：按照会议的规定，还有回应和再回应。下面请北京大学哲学系的张祥龙教授进行回应。

张祥龙：赵林兄的文章，我事先拜读时，受到不少启发，因为他一方面提出了对我来说是对于西方启蒙运动的一个新的理解，使我们的相关理解更加平衡和全面了；另一方面，更为重要的是，从他的新视野来理解中国的"启蒙"的历史地位，目前看来也需要调整。我觉得这倒是一个很有力度的看法。作者在理性自由主义的大格局中，以中西历史或中西近代启蒙史对比的方式，提出了调整新文化运动以来的中国现代化的文化道路的主张，很有思想和实践的意义。它不仅不同于一般的低质自由主义，而且从根本处不同于马克思主义径路的"马—西—中"路数。现在大陆的马克思主义者中间，也有讲"打通中西马"的，有人就给它续了下联，叫"吹破古今牛"。马克思主义在"文革"后也要搞些招安式的恢复传统，跟赵兄讲的意思就不一样了。赵兄的意思就是说，西方的启蒙运动，实际上不是光法国的这一面，还是有英国的。后来经过德国的再调整，本身是一个传统与现代协调的、平衡的结构；而中国这边是太不协调了，所以我们需要让它协调起来。这个就比在一个一元框架、例如马克思主义的中国道路之下，让传统起点作用，要强得多。这是我非常欣赏的。下面提一些我的建议：我觉得这个协调倾向还可以让它进一步真实化，形成真正的对话空间。

我们应看到：中西方的近现代启蒙有着一个根本性的不同，表现为一个相同。意思是：中国的启蒙用的是西方的启蒙标准，因而与西方启蒙的自为探索有根本性的不同，形成对照。但这种不同又表现为一个相同，就是两边都持普遍主义的标准和历史进步观。

但是，西方启蒙提供的到底是不是普遍有效的标准，我们必须按照它们来调整中国的传统，让儒家去适应它们呢？赵兄的文章里也能读出这方面的某些意思，这也大概是当年台湾老一辈新儒家的意思。就是说，科学民主普遍有效，儒家是绝对要让的。中国历史上的所谓的政统，还有知识传统，到现代已无合理性，必须让给西方。然后儒家保留一个心性。以那种心性化的儒家道德，在现代社会发挥余热，但必须适应民主和科学的硬标准。就中国的现代"启蒙"用的是西方启蒙的标准而言，新文化运动是第一个高潮，文化革命是第二个，达到最高潮。这两者虽然是不同阶段，在我看来，而且一位上海的知识分子也这样认为，它们在根本上的方法和文化走向上是一致的。所以两个启蒙又表现为巨大的不同。就是说，中国的一个现代"启蒙"跟她的传统完全是异质的，因为中国这边用的是西方的标准，表现为普遍主义的标准和历史进步观。历史进步观已经深入人心，但你如果没有一个普遍的标准，就没有所谓的进步观可言。就此而言，和西方的启蒙的自为探索有根本不同，虽然西方的启蒙运动通过伏尔泰等也吸收了儒家的东西，但毕竟是次要的。

这就提出另外一个问题，西方启蒙为什么和传统最后能达成和谐的关系呢？因为它是从根本方法上是一致的。无论是它的传统，古希腊的数学、哲学、科学，还是基督教的普世主义，都是普遍主义的，而西方的启蒙运动，更是普世主义的。所以这两者最后达成了协调可以理解。中国的启蒙和传统为什么到目前为止还达不成协调？其中最根本的哲理原因、思想方法的原因，就是两者用的不是一套东西。中国的传统不是普遍主义，这个我就不论证了，如果大家愿意讨论，我们可以再讨论，我也有这方面的文章。为了避免误解，我简单说一下什么是普遍主义。它是这样的一种态度，即认定自己的学说是普遍适用的真理，其真理性、而非其应用策略是超时空限制的，应该向全世界推广。这是普遍主义的基本含义。至于被它断言的普遍有效的知识和学说，到底是不是普遍适用的和应该被普遍化，则是另外一个问题。在我看来，其中有很多实际上恰恰不是普遍有效的。所以，西方启蒙之所以它的传统达成了平衡的关系，因为它们本是一家人，"心中的道德律"和"头顶的星空"本来就是一个思想方式的产物。而中国这边出了大问题，除了赵教授讲的这些很重要原因的之外，恐怕更根本的原因还是由于中国的传统和西方

来的启蒙标准是互为他者，而且是非常遥远的、很根本很不平等的他者关系。如果不意识到这一点，我们现在谈传统和启蒙的关系也好，谈儒耶对话也好，乃至谈很多很多的别的问题，就没有认识到最深处的病理情结在哪里。就像治疗精神病，你必须找到他最早的得病情结在哪儿，才可能把这个病治好。所以这是一个极度的强势者对付一个丧失了自信心的弱势者的遭遇。在这个“强势/弱者”之分首先表现在军力和敢于做恶人的侵略性上，从鸦片战争就能看出来。英国人就敢向中国大量贩卖鸦片，通过贩毒和恐怖主义来打开中国的国门。后来还表现对各自的科技、政治制度和道德伦理的信心上，最后这几方面赵教授讲到了，也讲得很好。最后，这些新文化运动的人士们认为，我们不仅是科技不如人，政治不如人，道德也不如人，中国的文化就该死，根本就没有现代生存的资格。

最后，基于以上考虑，该怎么矫正中国这边在传统与更新上的失衡关系呢？赵兄文章中讲，这种失衡就是“矫枉过正的‘全盘西化’”，提得非常好。不过我觉得，主要的矫正之道还不是去找到两者之间的辩证统一关系，因为这种思想方法的断裂使这种辩证统一暂时不可能；而是首先正视两者之间的他者关系，揭示被强势一方以普遍主义的障眼法掩盖的这种关系，然后对这两边的这种极度不平衡和不公正的关系做出有效的调整，因为我深感其中充满了歧视、欺凌和侮辱，我用了一点情感词，实际上是妥斯陀耶夫斯基的小说名字，我最近在看，是《被欺凌和被侮辱的》。我看的时候就觉得，为什么中国人的现代命运让人经常有这种感觉。我到南美去讲学，感到那边的印第安人跟我们的文化命运很有一些相近的地方。我写了一篇文章，法国的学者将它翻译为法文，发在利氏网站上；一位美国学者给我来信，说很受触动，但是不能完全同意我。印第安人的文化是怎么受到摧残的？南美的印第安人还有一小部分存在，但是他们的文化受到的摧残，跟我们中国文化受到摧残的路径类似。如果我们意识到了这种关系，包括被康有为、严复歪曲了的关系，就还有希望。我是觉得，康有为根本不是儒家，是伪儒；严复讲的进化论，是伪进化论，因为在他解释下的是弱肉强食化的进化论，恰恰不是真正的进化论。真正的进化论会考虑到未来的不可测性，你不知道现在最强的未来是不是最强，所以恐龙可以强到称霸和生存几千万年，但一下子就灭绝了。因此，社会达尔文主义恰恰不是进化论的真实的表达。而严复先生到晚年的时候就忏悔了，完全

倒向儒家，但是没用了，他从瓶子里放出去的妖怪已经整个裹胁了中国的新文化运动和接下来的一系列历史进程。所以现在的关键是要解开传统和更新之间的死套，但要跨越这个断裂，首先要摆脱盲从西方的新文化运动和文化革命强加给我们的普遍主义。马克思主义在中国的成功，一个很重要原因的就是：既然已经是普遍主义盛行天下，那么马克思主义是最极端的普遍主义，因为它认定马克思发现了社会发展的规律，而且共产党就是按照这个社会发展规律去组织起来的强势团体；而且，它认为它遵循着社会发展规律，而且对于这种生产力决定生产关系牌号的进步观，执行得最坚决，组织得最严密，所以它最后取得了暂时的历史性成功。

所以，我觉得在涉及真知识和良好的政治制度的时候，不该预先就认定，只有西方传来的科学与民主是普遍有效的，别的民族创立的知识体系和政治制度，只能按照西方的方式被评价，或者被抛弃，或者被改造。中国的传统有自己的真知识。比如说中医、数学、科技；有自己的政治或正治的方式，政者正也，比如儒家的尧舜和三代传统，和后来的某些有生命力的治国方式。我更喜欢先秦的政治制度和儒家的状态，之后也很有出色之处，但是秦除外。秦是中国文化的一个异类，所以那么强大的一个王国才存在了十几年就崩溃了，完全是按法家搞的。而汉代以后中国的政治也不是就完全从了秦制，也有过封建制和郡县制的混合形态，还有科举制、谏议制，民间也有很多非专制的东西，而且到现在也可以是有生命力的。所以我们在寻找中国自己的现代更新的时候，就要向西方的文艺复兴和健全的启蒙运动那样，基于自己的传统。人家西方文艺复兴和启蒙搞得有效，它是回到自己的传统，并借鉴他者；中国现在必须借鉴西方的和其他文明的他者经验，逐渐形成有自家风格与血脉、又开放革新的当代形态，这本身就可以而且几乎势必是多元化的。

我们调整现代和更新的关系，关键是把新的现代性的这一边让他多元化。你想儒家完全再占主导，不可能了。我跟一些大陆的儒家朋友也在争论。他们认为儒家复兴要走上层路线和下层路线，而上层路线更重要，让中国再次成为一个儒教国家；我认为在现在世界的发展趋势上，这是不可能的。不一定是不可欲，但问题是现在不可求得。所以协调方式就是多元化。西方的有效的普遍主义已经在

那儿了，那就让它起作用，甚至是国家的主导意识形态。什么中国崛起、航母、太空探索，都按照这个套路走。但是中国有自己的很美好的东西，包括科技上、政治上、社会结构上很美好的东西。欣赏它们的人们就要复活它们、维持它们，在这一边自己干。所以中国的现代形态应该是一个多元的东西。国家从体制上就要照顾这个多元，给予不同的追求以各自的存在空间，这样中国的传统和更新之间的极度失衡的状态才能得到有效的矫正，赵林兄讲的“辩证的磨合”才能真正开始。

赵林：谢谢张祥龙教授，因为他非常认真，此前已经把回应文章发给我了，所以我已经拜读过了。我觉得他提出了一个很重要的问题，就是互为他者的问题。

关于普遍性本身，我所理解的普遍性，并不是说西方的启蒙就是我们的模式这种意义上的普遍性，我的意思只是说，无论是西方还是中国，以及伊斯兰教世界和印度教世界，在启蒙过程中都有过一些共同的经历，面对过一些共同的问题。尤其是在非西方世界，这种共同性在今天变得越来越明显。例如印度人在现代化过程中曾经有一段时间和中国人非常相像，都是主张“全盘西化”，学习西方。印度在圣雄甘地之前就是这样，西化得一塌糊涂，比我们还厉害。印度是一个种姓社会，它的婆罗门、刹帝利这两个高级种姓出身的人，往往都到英国受教育。回国后一口标准的英语，西装革履，完全是英国人的做派，除了肤色是印度人的肤色，其思想观念、行为方式等都是西方人的。所以在 19 世纪的时候，英国统治者踌躇满志地认为，他们已经把印度人彻底改造过来了。没想到后来到了甘地以后，印度教的传统开始全面复兴，到了今天，印度已经完全是一个印度教的国家了。同样的情况也发生在伊斯兰教世界里，我们现在所说的原教旨主义，虽然这个东西的极端形式可能与恐怖主义有关系，但是它在实质上也是伊斯兰教的一种文化保守主义表现。当然，“恐怖主义”这个概念是由西方人来诠释的，什么叫做“恐怖主义”？本·拉登曾经在接受采访的时候说：你们美国人往广岛和长崎丢了两颗原子弹是不是恐怖主义？当时你们也没有区分平民和穿制服（军人）的呀！你们这样做怎么就不是恐怖主义呢？可见这里确实有一个如何对恐怖主义进行定义的问题了。在今天的伊斯兰教世界，原教旨主义是一场非常普遍的运动，比如在埃

及，今天就是穆斯林兄弟会掌握了政权，穆斯林兄弟会就是最早建立的原教旨主义组织，它主张复兴伊斯兰教的传统。许多伊斯兰教国家曾经也想全面学习西方，完全西方化，但是后来发现不行，这样做有问题，所以又转向了原教旨主义。在这里我们可以看到，在启蒙或现代化转型过程中，不同文化圈中的人们都曾经走过一条背离传统甚至“全盘西化”的道路，但是后来又都转向了自己的文化传统。西方的启蒙和文化转型也是如此，从反传统到重新弘扬传统，这就是我所说的普遍性。

我刚才在会议论文中所讲的中国启蒙运动历程，也就是那个一波三折的三部曲，从洋务运动到戊戌变法，再到新文化运动，其实并不是全部的启蒙历程，它充其量只走了一半，而且是有问题的一半。所以在“启蒙”二字上是要打上一个引号的。剩下的历程必须接着走，而且非走不可，那就像西方启蒙历程一样，在更高的水准上重振传统。我在这里要拿笔画一个曲线图，这是根据亨廷顿在《文明的冲突与世界秩序的重建》里所讲内容画的。大家看，这里的纵坐标表示西方化，横坐标表示现代化。由于西方国家率先完成了现代化转型，在全球范围内，现代化是一个由西向东、由北向南逐渐推进的过程，最初是由西方国家来推动的。所以对于非西方的国家和地区来说，现代化最初是与西方化绑在一块儿的，但是到了一定的时候，它们的现代化就开始表现为一个与西方化相分离的过程。这个图上的运动轨迹还应该再区分一下，应该有两条线。一条线是这样的，即逐渐偏向西方化这个纵坐标，这是非洲和拉丁美洲的情况。在非洲和南美洲，最初的文明化过程与殖民化过程是同一个过程。在西方殖民主义者来到之前，撒哈拉大沙漠以南的非洲是一片蛮荒，南美洲曾经有过的玛雅文化、阿兹特克文明等已经消亡和衰弱了，这些地区的人们是在被西方人殖民化的过程才被带入到文明进程之中，所以他们很容易被全盘西化。例如在南美洲，这个地区的国家都已经获得了政治独立，经济也有所发展，但是它的文化却完全被拉丁化了，乃至于被称为拉丁美洲。它的绝大部分人民都信仰原来西班牙、葡萄牙殖民统治者的天主教，已经无可置疑地被纳入西方基督教文化的范围。

（**张祥龙插话：**但是殖民主义者也把印加文明给摧毁了。）

赵林：是的，是摧毁了，但是殖民主义者却通过通婚的方式，已经与当地人混合了。西班牙人和葡萄牙人在南美洲的后裔，现在在美国都被叫做西班牙人，或者叫做墨西哥人，这恰恰表示入侵者已经与当地人逐渐融合在一起了。有人说，非洲现在也正在经历这个过程，非洲的文化也在逐渐地西方化。

但是亚洲的情况却不一样，在亚洲，无论是印度，是中国，还是伊斯兰教世界，它们的情况与拉丁美洲和非洲完全不同。它们在文化上所展现的不是这样一条线，而是另一条线，即逐渐偏向于横坐标的线，也就是说，在经历了一段时间的现代化与西方化并驾齐驱之后，线条的发展轨迹开始背离西方化的纵坐标而偏向于现代化的横坐标，这就是所谓的“现代化而不西方化”。

当今的中国提出了建设有中国特色的社会主义，印度上届总理瓦杰帕伊上台就表示自己要在印度教的基础上建设一个现代化的印度，而宗教激进主义者的基本目标也是要现代化而不要西方化，他们在政治上要建立一个强大的伊斯兰教共和国，在文化上要强化《古兰经》的信仰传统。这一点很有意思，就是说，大凡亚洲的国家，特别是那些有着悠久文化传统的国家，都具有这种特点。为什么呢？这是因为亚洲这些国家和地区的文明化历程要比它的殖民化过程不知要早多少年，它们的文化有着根深蒂固的历史传统，不可能从根本上被别的东西所同化。这个道理很简单，就像一个孩子，刚生下来就被送到美国，从小接受美国的教育，他很快就会成为一个美国人。但是如果把我们这些成年人送到国外，十年二十年，我们可能一直到死都不会改变中国人的文化习性了。文明也是如此，所以拉丁美洲和非洲，它们与亚洲所走的路线是完全不同的。在今天的全球化时代，亚洲却出现了越来越明显的传统文化复兴潮流，比如中国的“国学热”，伊斯兰教的原教旨主义，以及印度的印度教民族主义，这些潮流的出现都是不约而同的，在精神层面也是彼此呼应的。

甚至连西方社会，在经历了自二战结束到 20 世纪 80 年代的一段文化激进主义之后，今天似乎也出现了一种向传统回归的保守主义趋势。所谓“三十年河东，三十年河西”，这是一种历史规律。大家看看，在 20 世纪 50、60 年代，全世界都在闹革命，走激进路线。中国人在搞文化大革命，要彻底反传统；美国学生在搞新左派运动，法国青年人掀起了“五月风暴”，拉丁美洲革命者要走“光辉道路”，大家都在造反。但

是到了今天，全球都走向了保守，回归传统。所以中国启蒙运动的下一半过程，应该从现在开始，即在经历了激进的反传统之后，在更高的水准上回归和重振传统。

关于中国文化的未来走向问题，我一向都是这个观点。虽然我一直在做西学，但是我并不赞同中国一定要走西方化道路。我的第一个观点就是，中国文化的未来发展还必须以自己的传统为根基，以自己的传统因素作为资源。因为中国毕竟不是拉丁美洲国家，不是非洲国家，它有着根深蒂固的文化传统，这是不可能从根本上抛弃的。我的第二个观点则是，中国文化必须经过艰苦的自我更新历程，必须与普世性的现代化潮流相对接，否则将难以实现自身的成功转型。在当今世界，有些东西是我们无法改变的，那就是顺我者昌、逆我者亡的现代普世价值，中国文化必须通过自我更新来使自己与这些普世性的东西相适应、相对接。你既然无法改变它，那就必须通过改变你自身来适应它。儒家文化作为中国传统文化的主干，是在一种前现代的环境中生长起来的，它赖以生长的社会土壤在今天面临着危机。儒家伦理的根基是深深地扎在宗法社会的土壤里，但是今天这个土壤已经基本不存在了。虽然现在官方也在有意识地扶持儒家，但是当传统的宗法社会已经不存在了的时候，以仁义礼智、忠孝节悌为核心的儒家伦理将如何通过自我更新来与现代社会相适应，这的确是一个大问题。这是我的一点想法，求教于在座的各位中国文化专家。谢谢！

主持人： 谢谢两位的回应和再回应，下面是自由讨论时间，请各位发言。

郭齐勇： 赵老师的鸿篇大论的文章我拜读了，刚才的发言我也听了，感觉非常好。我提一个小问题，论文中间，您提到了中国启蒙过程中的虚和实的现象。然后几次都提到了宋明理学空谈（理气心性），有抽象议论的志趣。我想说，“虚”、“实”学是相对而言的。

中国古代学风，由虚而实，由实而虚，盖属内在的调整。已故日本冈田武彦先生亦指出：“实”系指与“虚”相对而言；宋学以佛学为“虚”，则宋学为“实”；程朱之学以象山学为“虚”，程朱学为“实”；明代王学以程朱末流之学为“虚”，王学为“实”。明末清初诸儒如陈确、唐甄都把“实学”讲成阳明学的“知行合一”。如陈确

在《瞽言・圣学》中说："言知行合一，则天下始有实学。"唐甄在《潜书・知行》中说："知行合一者，致知之实功也。"然而王学末流堕入狂禅，故明末至清世不少学者以王学末流为"虚"，以自己之学为"实"；民国熊十力等又以清代考据之学为"虚"，而以宋明儒的身心性命修养之学为"实"。虚虚实实的内涵是有一些具体的变化的。比方说，王学说朱子学末流是虚学，明清之际王夫之等又说王学是虚学。后来的考据学是实学吗？其实考据学最虚，躲在象牙塔、鸽子笼里面，不敢干预朝政，不是更虚吗？什么叫虚学，什么叫实学？实学就是要干政，不是说上帝的归上帝，恺撒的归恺撒，我们就是要干政的。儒家就是一个治平之学，经世致用之学。心性之学是儒学的大宗纲，治平之学是儒学的大厚本。所谓"平时袖手谈心性，临难一死报君王"。很多人引用袁枚这句话，对宋明理学一言以蔽之，这是有问题的。实际上，你看宋儒一点都不虚。朱熹是最大的儒，他哪里是虚？他做过一些不大不小的官，后来当皇帝老子的侍讲，他做了很多的实事，他比我们当代中国知识分子要实得多，他知南康军的时候，救灾济赈，后到浙中地区赈灾，他一生跟朝廷荐言，多次直接批评皇帝，一点都不虚。所以我们常常对宋明理学一言以蔽之，叫做空谈性理，空谈心性，这些说法恐怕我们还要有所限制。

朱子注《四书》，整理《家礼》，后来《四书》与《家礼》的流传，对中国与整个东亚的民间社会的建立，影响巨大，很是深远。那么宋明理学和启蒙是什么样的关系呢？很复杂。《四书》与《家礼》提供的文化认同、伦理共识与终极关怀，恰好是启蒙的文化土壤。关于威权主义的形成，刚才在讨论中其实也都谈到了，温老师、林老师都谈到了。我想儒家中可能有的人傍朝官，但是儒家中更多的人则是批评朝官（直至帝王），干预政治的。还有制度层面，儒家政治自己的一个张力，或者说一个制约机制，比现在政治要好得多。其实我们古代的政治制度本身有很多好的方面，像君相制、三省六部制、封驳制、谏议制、监察制等，有大的制约。所以我觉得宋明理学在什么意义上是虚学，什么意义上是启蒙的阻碍，这可能要非常细致地讨论，不要笼统。可能有一些误以为是阻碍，但其实不是。

林鸿信： 非常感谢赵教授对于启蒙运动做了如此清楚的整理。从 2005 年在武汉大学赵教授主办的研讨会可以看到他对启蒙运动的关切，我觉得这个问题非常重

要,因为这不只是一个中学与西学如何会遇的问题,而且是一个传统社会究竟如何进入现代社会的问题。同样从传统社会进入现代社会,西方世界有一个特别优越的条件,就是具有充裕的时间。启蒙运动是17、18世纪发生在欧洲的运动,其后西方社会又经19世纪的工业革命才进入现代社会,可以说西方人准备了300年的启蒙才进入现代社会。就这个意义而言,在中国的处境下完全没有这样充裕的预备,就要进行现代和传统的对接,这是非常困难的,必须思考在现代化的策略上如何因应的构想。

我认为赵教授的启蒙运动研究是很重要的一块,不过他也提醒我们,中西有别,不是什么都能全盘照抄。现在我们来到澳门,深深地感受到现代化的影响。一般而言,现代化最显著的特征有两样,就是科技文明和商业社会。昨天我们经过全世界最大的赌场,出来以后看到许多拉客女郎,不禁令人疑惑,这就是现代化吗?这就是基督教影响下的西方现代化在中国土地上所产生出来的现代化吗?因此,我的第一个提问是,请赵教授给我们一些提示,从传统社会出发,若无300年而仅仅几十年内就要进入现代社会了,策略上应当如何因应?

第二个提问是,有关对西方启蒙运动的认识,赵教授对英国启蒙运动的整理非常精彩,可是似乎有些疏忽了苏格兰启蒙运动,这一块应当非常值得重视。其一是因为苏格兰启蒙运动的领袖几乎都是牧师,表现出信仰与理性的协调;其二是苏格兰启蒙运动跟现代社会一个非常重要的特质有关,就是对人性正面的评价,肯定人性的彼此合作以及互利共生。很多人以为基督教只有讲原罪,却不知道基督教也讲原义,就是在这样的信仰基础上,才有可能产生亚当·斯密的《道德情操论》,且在互利共生的基础上才能论及《国富论》,才有可能产生现代社会的自由经济。不过,论及人性的光明面有如油门,还要论及人性的阴暗面好比刹车,油门加上刹车才有可能平衡发展。我非常期待,当赵教授论及英国启蒙运动时,可以把苏格兰启蒙运动同时带进去。

黄保罗: 我也是简短地问一下,赵老师和张老师讲到普世标准,还有赵老师画的这个图,那么这个图是不是能有一个再融合的可能性。现在说全球化,可能迫使我们要让你这两个不太可能继续的方向有可能要朝一块儿来了。与之相关,在中国

传统和现代化发展的过程中，一个是中国传统和佛教的融合，大家把这当作一个正面的成功的例子来看。另外一个就是说，基督教是不是有可能真的在赵兄所画的图的基础上再画一个圆圈，以画里面基督教的重要性，和郭老师再来个对话？不是讨论谁高谁低的问题，因为大家都在一条船上，都在这个球里面；然后，再回到张老师讲的普世标准的问题。这是一个问题。

另一个简单的问题，我也一直关注赵林兄的启蒙运动的著作，现在除去讲到苏格兰以外，我再提一个马丁·路德，因为我在北欧，那里是马丁·路德的大本营。其实，路德对整个启蒙运动的影响，还有路德对神秘主义和理性这两个东西的关注，是值得我们重视的，这恰恰是汉语学界所缺乏的。按传统保守的基督徒批评说，大部分以启蒙理性为根基的神学都是信义会（即路德宗）背景的神学家们会搞出来的，和基督教的本意可能会有很大的差异。所以，研究启蒙运动的学者，有必要非常认真地重视马丁·路德。我最近自己参加了一下今年8月份在芬兰赫尔辛基召开了路德研究大会（International Congress for Luther Research），三百多人参加，很大规模。我做了一个发言就是《路德与汉语世界》。让我很惊讶的是，路德的很多东西在汉语世界里被翻译的太少太少了，这与他的身份地位相比，太不相称了。所以我现在顺便做一个广告，我正在组织一些人做的一个工作，就是翻译马丁·路德的《家庭证道集》（Hauspostille）和《教会证道集》（Kirchenpostille），这是他的两个很有代表性的东西。差不多我们搞了50篇左右，我们的目标是翻译300篇；他可能共有3 000篇证道稿，但我们只准备译300篇。

王忠欣：第一点，想对刚才赵老师说的伏尔泰做一点补充。实际上伏尔泰是发展了自然神论，并没有达到无神论。因为他反对的实际上是和政权结合的天主教，所以他对天主教会有很多的批判。但是他对宗教实际上倒没有反对，他说没有上帝也要创造一个上帝。中国接受的无神论实际上还是受苏联的影响，因为中国整个的思想体系可以说都是从苏联那边传过来的，是一个山寨版的。所有的西方文化，包括马克思主义，都是从苏联翻过来的，和西方真正的文化没有多大关系。第二点，我也对赵老师对西方化、现代化和基督教化关系的理解做一点解释。因为开过很多次会，赵老师总是强调这个。实际上我觉得您有一个情结在里面，一直

以为不管是西方化还是现代化里面，很强调的一个非常重要的标准是基督教教化，实际上不存在这个问题。从来没有人定义西方化、现代化时把宗教信仰当作一个标准，这个是没有的。现代化基本上就是从资本主义经济、商业社会、工业化、都市化、个人自由、民主法治这几个方面来规范。所以如果从这个方面看，宗教无论是什么样的宗教，无论是印度教，伊斯兰教，还是儒教等，都可以有生存的空间。我觉得最好的例子就是台湾的转型，这个转型没有让整个社会变成一个基督教的社会，而是转到一个民主法治的社会。包括像伊斯兰教的社会，你看迪拜，现代化发展起来超过任何的城市，但它还是保持伊斯兰教，并没有一定要基督教化。我想这个可能是有一点误解。

苏德超：两位老师我的观点我都有一点看法。首先是张老师，他讲严复翻译进化论是一个误解，当然从今天来看，“进化论”的翻译整个都是一个误解。达尔文在很多地方有两种看法，有时候他认为进化是有方向的，有时候认为是没有方向的。然而从今天的学者来看，“进化论”准确的翻译应该是“演化论”，是没有方向的。这是第一个真正的误解。另外张老师说，当前很多学者认为严复是把“适者生存”，翻译成“强者生存”，而从演化论的角度来看，这并不是一个很大的误解。为什么呢？比如说现在世界上只有三个人，我的肌肉就是要强大一点，如果你们不服从我，我就可以奴役你们，甚至取消你们的生命。这个时候就是强者生存。张老师好像是，我猜，他可能有一种想法，暗中假定了进化或者演化是有意识的，强者到了以后不一定能够生存。而演化论是自然科学理论，演化过程是无意识的，并不管以后，只管当下，能够适应环境，活下去就够了，在这个意义上，强者生存，适者生存，并不矛盾。这是我对张老师的看法。

对赵老师的那个图，我和王老师的意思是一脉相承的。我觉得当你把这个图画出来的时候，给我们一个强大的预设，那就是你是对的。这个图，它已经把西方化和现代化分离开了，从那个图我们可以看出，你想现代化的话，走西方化的道路是没有效率的。为什么？你看，你画的斜线越斜，西方化就越有效率，他已经给出了一个价值判断，已经画出来，给出来了。第二个就是说，你把现代化和西方化分离之后，还有一个理论的问题，西方化和现代化能不能分离，这是很难的。这里我

们还缺一个理论的看法，就是西方化和现代化是不是真正分离？第三个就是，赵老师在结论上跳了一步，这个图，问题我们不谈了，就是因为好像现代化和西方化是这么分离的，而非洲或者别的地方，西方化做好了，或者现代化又没有做好，所以我们走现代化的道路，应该走传统，而不是走西方化的道路。那么到这里有两个问题，那些西方化好而现代化不好的地方，到底我们应该归咎于西方化太好了，还是西方化不够。第二个难题是，就算你说的都是对的，那么西方化是不是等于你在发言的时候最后讲的，所以我们现代化应该回到传统。我觉得这个是很难的。因为跟西方化对应的应该是本土化，而不是传统化。西方化是个动态的概念，但是赵老师把西方化和现代化分离之后，给我们的感觉就是，既然我们不能西方化，那就回到传统。一个是西方的资源，一个是我们传统的资源。而西方本身也是一个动态的，你对西方不太公正。你讲西方会讲到西方的过去和现在，而你讲到我们本土的时候，你只讲中国的过去。但是就今天的中国现代化来说，它也没有回到传统，它强调的是本土化。本土化并不等于回到传统。这是我的一点意见。

林安梧：我想赵林教授强调“多元启蒙”，还有“互为他者”，我想这些概念对我启发很大。而且“互为他者”的意义大于“多元启蒙”。我想你那个图我的理解上可能跟前面苏教授理解的不太一样。我想你是想强调，就现代化这一面来讲的话，他可能以东亚来讲，现代化的过程显然是受到自己传统调节性的资源，所以有新的发展；而不是完全学西方的现代化。所以像以前马克斯·韦伯(Max Weber)的论述，认为西方基督新教伦理与资本主义的精神和有某种若合符节的关系，有某种“选择性的亲近性”(selected affinity)。他在《儒教与道教》(或译为《中国的宗教》)里面论证出，甚至有人理解为，中国开不出资本主义的精神。但是以台湾现代化的过程来看，以资本主义化的过程来看，其实儒教道教倒是起着相当大的作用，不说是促进的作用，也是调节性的作用。而且我们还可以进一步思考，这种调节性的作用，在现代化之后是不是还可以起一个什么样的调节性作用，也就是说，他原先的调节性作用可能帮助启蒙发展，而现在可能是在启蒙之后，现代化之后，他又有一些新的可能性。这个部分可能是不再是全球化(globalization)，而是

glocalization，是全球在地化，或者在地全球化。所以整个人类文明到了一个非得好好思考的地步了。近 200 年来，或者近 300 年来走的这条路面临的很严重的挑战。我觉得应该是有一些心得。强调中国的启蒙，应该是现在正在开始中，而这个启蒙的意义，不再是原先五四时代的启蒙意义，而是什么样的启蒙意义。怎么样的文艺复兴意义，怎么样的重新反省，互为他者下的多元启蒙，重新定位中国的再启蒙，再发展，我想这是一个很重要的机缘。这是我的看法。

赵林：我首先要说明一下，这个图不是我自己随意画的，而是根据亨廷顿在《文明的冲突与世界秩序的重建》里的观点画的。实际上，我在这里所说的文化并不涉及制度和器物层面的东西，只是指精神层面的东西，所以西方文化最重要的特点就是基督教。亨廷顿也是从这个意义上来解释文化的，他所说的文化并不包括政治制度。例如印度是资本主义制度，日本也是资本主义制度，但是它们并不属于西方文化。在印度和日本，信仰基督教的人很少，基督教的影响非常有限，尽管它们的制度都已经西方化了。这是我首先要澄清的问题。

另外一个问题呢，我在这里所做的是一个历史的分析，而不是一个分析哲学的分析，二者的角度是不同的。在这个图里面，实际上隐含了很多东西。从历史的角度来看，对于非西方世界而言，最初的现代化过程就是西方化过程，这一点是毋庸置疑的。中国的启蒙最初就是走的这条道路，是越来越明显的西化，鸦片战争以来的中国人发现自己不仅要学人家的器物，还要学人家的制度，最后连道德文章也要学人家的，什么都是人家的好。这样就逐渐走上了一条"全盘西化"的道路。不仅是中国，印度也是这样，日本最初也这样，当年在明治维新时代，一些日本人甚至提出了"脱亚入欧"的口号。在伊斯兰教世界，凯末尔在土耳其进行政治改革时，也是要在制度层面上实现西方化，只是土耳其人有着根深蒂固的伊斯兰教信仰，这一点是不能改变的。可见，非西方世界在最初的现代化过程中，都或多或少地表现出一种西方化倾向。

今天我们谈西方的启蒙运动，这是一种回顾，因为西方的启蒙运动已经完成了、结束了。我们作为后人来回顾两三百年前的西方启蒙运动，看看从 17 世纪到 19 世纪这两百年是如何发展过来的。然而我们的启蒙运动还在继续进行的过程

中，所以我们“不识庐山真面目，只缘身在此山中”。由于中国的启蒙运动还在进行的过程中，所以我们的总结只能是在过程中的总结，是阶段性总结。实际上，中国的启蒙历程从现在起才真正走向了一个有中国特点的阶段。

我始终认为法国的启蒙是剑走偏锋的启蒙，对西方后世影响最深刻的启蒙应该是德国的启蒙。德国人把两个相互对立的东西协调起来了，把传统与更新很好地统一起来。当然，西方最初的启蒙思潮是发生在英国，我在这里所说的英国包括苏格兰，1707 年以后苏格兰与英格兰就正式合并了。非常感谢林鸿信兄的提醒，我也认为苏格兰对西方文化的影响非常大，尤其是苏格兰在政治启蒙方面的影响。在 16、17 世纪的苏格兰，在天主教的国王和加尔文教的民众之间，发生了严重的宗教分歧。这样的宗教矛盾，不仅导致了苏格兰和英格兰的革命，而且也深刻地影响了整个英国的政治制度。最近我写了一篇文章，谈到加尔文教的“两个国度”思想，这种以圣约(《圣经》)为根据的契约精神，后来深深地影响了西方的宪政民主制度。在这个过程中，苏格兰长老会的那些人，如诺克斯、梅尔维尔等，发挥了重要作用。实际上，在法兰西传统和英格兰传统中间，还有一个苏格兰传统，这个传统对于英国的政治生活，包括英国后来的“光荣革命”和《权利法案》，都起到了至关重要的影响。像洛克这样的社会契约论思想家，最初正是读着苏格兰长老会的法学家们的著作成长起来的。

我们的启蒙历程才走了一半，还在进行的过程中。我们今天已经意识到了这个问题。不仅我们如此，印度教和伊斯兰教世界的人们也是如此，他们也正在以自己的方式继续推进启蒙历程。说西方化的对立面就是本土化，这只是一种概念分析。但是在我画的这个图里面，与西方化相对应的坐标是现代化，因为对于非西方世界来说，西方化最初与现代化是同一个过程，这是毋庸置疑的。但是在后来的发展过程中，就出现了两种不同的发展路线。在非洲和拉丁美洲，西方化程度超过了现代化程度，出现了一种“技术现代化不足的文化西方化”现象，这是由于文化先天不足而导致的一种社会综合症；然而在亚洲，则普遍出现了“现代化而不西方化”的潮流，产生出各种具有××特色的现代化模式。简单地说，在殖民化之前缺乏文明传统的地区，也就谈不上什么本土化了，它们在现代化过程中只能走西方化道路。而那些有着悠久文明传统的地区，现代化与西方化结伴相随一段

时间之后，必定会分道扬镳，走上一条具有本土特色的现代化道路。今天中国、印度和伊斯兰教世界的情况就是如此。我想，这就是对刚才好几位专家所提问题的共同回应了。

再一个就是郭齐勇兄谈的问题，确实很重要。我在这篇论文里面已经有这个意思，但是由于我在国学方面的素养远不及各位，我只是看了一些相关的书。我觉得明清之际确实有这个问题，特别是说阳明心学也是一种蹈虚，这主要是那些晚明时期的亡国之士的看法。他们有一种失落心态，他们老是觉得明朝的知识分子清谈误国，明朝的亡国主要应归咎于阳明学，归咎于阳明末流的空谈心性，谈佛论玄。当然这种观点可能有所偏颇。我觉得确实如郭兄所言，宋朝的儒家对于社会现实发挥了很大的作用，他们确实不太务虚，而是比较务实的。这主要是由于相对来说，宋朝的政治比较开明，但是到了明朝就不行了。中国的社会，特别是近现代社会，主要是受明、清两朝的政治体制的影响，而不是受宋朝的影响。从明朝开始，就开创了一个很不好的先例，那就是轻视知识分子，轻视儒家。当年朱元璋有一次和大臣们一起喝酒，他就对刚肠鲠直的茹太素说道："金杯同汝饮，白刃不相饶。"也就是说，别看现在大家高高兴兴地一起喝酒，我只要一翻脸，就可以干掉你！你们知识分子算什么？儒家算什么？所以我觉得，宋朝的儒家士大夫可以发挥他们的作用，可以通过"得君行道"的方式来实现儒家的经世致用理想。但是到了明朝就不行了，因为皇帝不听你的建议，动不动就杀人，或者用廷杖来羞辱你，面对着廷杖和诛戮，明朝的士大夫就只能转向个人内心的自省，转向所谓的"觉民行道"。余英时先生在《中国文化史通释》中就认为，阳明心学的产生恰恰就意味着从宋儒的"得君行道"理想向明儒的"觉民行道"理想的转化。

我的学生周玄毅博士曾经写过一篇文章，比较王阳明的龙场悟道和马丁·路德的塔楼经验。这两个人恰巧生活在同一时代，都是在16世纪初期经历了思想上的巨大变化。他们两人同样都面临着很不如意的现实状况，都想进行变革，但是最后却导致了完全不同的结果。为什么会这样呢？我想最主要的原因就是王阳明的觉悟只是囿限于个人的心性，没有能够激发起普罗大众的文化更新和社会变革。虽然阳明学在晚明时期影响很大，但是仅限于知识分子中间，而且大家也只不过是空谈心性，并没有产生真正意义的"觉民行道"结果，引发相应的社会实

践活动。但是马丁·路德的改革就不一样了，它最后导致了整个西欧社会的翻天覆地的大变革。德国和北欧的许多地区都接受和奉行了路德的宗教信仰，其他新教教派也纷至沓来，最后竟把罗马天主教会的一统天下冲得四分五裂。就像黄保罗兄所说的，在整个北欧地区，一直到今天，路德教的影响仍然是不可替代的。当然，在16世纪的马丁·路德和启蒙时代的西方人之间，还有一个非常重要的中介，那就是路德虔敬派的传统。后来18、19世纪的德国知识分子，他们所做的工作就是把路德虔敬派的信仰传统与英、法所开创的理性精神结合起来，以一种辩证的方式把貌似对立的二者发扬光大。也就是说，在德国启蒙思想家们看来，仅仅有英、法的理性精神是不够的，当然只要虔敬派的信仰也不行，必须把二者结合起来。理性与信仰的结合对于后来的整个德国文化和西方文化都产生了深远的影响。所以我在论文中强调，对于后世西方文化影响最深刻的应该是德国的启蒙运动，而不是法国的剑走偏锋的启蒙运动，然而这一点却往往被人们所忽略了。此外，德国的启蒙运动也给我们东方国家提供了一个很好的范例，那就是如何把传统的东西与时髦的东西、本土的东西与普世的东西辩证地结合起来。

最后一个问题，就是关于基督教的重要性。黄保罗兄认为，应该突出基督教的重要性，但是从我所画的图线来看，可能会得出否定性的结论，至少是值得质疑的。我去年曾经在《江海学刊》杂志上发表过一篇较长的文章，用了一些比较新的统计资料来说明基督教在全球的发展态势。我发现，近几十年来，基督教确实在全球出现了明显的增长趋势，但是这个增长趋势主要发生在拉丁美洲和非洲，在亚洲它却受到了很大的阻力。在中东伊斯兰教世界就不用说了，基督教基本上传播不进去。在印度教地区，虽然印度与西方的关系很密切，是一种盟友关系，但是基督教在印度却碰上了一个“软钉子”，印度人基本上都不接受基督教，因为他们奉守着根深蒂固的印度教信仰。而基督教在中国既面临着巨大的发展空间，又遭到了严峻的政治、文化挑战，这个问题很复杂。在亚洲的其他地区，例如在日本，虽然日本与美国关系密切，但是基督教在日本的影响却非常有限，日本的基督徒只占总人口的2%左右。但是在韩国情况却完全不一样，基督徒占人口的40%左右。这是因为韩国在文化上具有一种边缘性，它没有自己的主流文化，所以很容易接受西方的文化(然而在与韩国一衣带水的朝鲜，却由于政治的原因，基督徒人

数不足 2%)。日本有自己的神道传统,正如中国有儒家传统、印度有印度教传统、中东有伊斯兰教传统一样。凡是有着根深蒂固的文化传统的国家和地区,基督教就很难发展起来;相反在菲律宾、韩国这些地方,基督宗教却成长得非常强大,因为这些地方在文化上都具有边缘性。这恰恰说明了本土文化与外来文化之间的巨大张力。在中国,基督教的发展之所以既有机遇又有挑战,就是因为中国传统文化近百年来遭受了太大的打击,处于一种风雨飘零的状态中,但是近年来又出现了传统文化的复兴趋势,而且还有政治方面的压力。所以基督教在当代中国既面临着很好的机遇,又面对着严峻的挑战。

张祥龙: 我就主要回答苏老师的问题。首先演化论是不是只关心现在?我觉得不是。既然讲演化,当然是要考虑未来,而演化到未来,跟目前的状态极有关系,就是和过去有关系。所以演化论本质上是一个时间过程。就你所讲的观点,我不太同意,就是用强大者可以生存得久来解释进化论的物竞天择,你觉得也还不错,但是我觉得恰恰这个是犯了一个大错误。中国的现代化进程就被它误导了。你给的例子可以用来讨论:如果只剩三个人,那就只靠强权了吗?我们就照你的设想来谈。我不知道一本书你看过没有,《合作的进化》,那里头讲到的与这个问题有关。三个人,或者两男一女,或者两女一男,或者三个人同性,但这样就不必考虑了。两男一女,照力量的逻辑,每个男人一定要靠强力争取这个女的,把她抢过来,排斥另一个男人,以延续后代。而照进化论的理论,只剩一个男人一个女人,他们传下后代的生存率极小,因为基因库太单薄。所以这个时候男人用强力来进化,后代还是要灭亡。但如果他们有合作的观念,两个男人可以都跟这个女人生下后代,这样的基因多样性就多得多,群体的生存率在未来是呈几何级数增长。如果倒过来,只有两女一男,如果这两个女的互相吃醋,不允许那个男的同时和两人一起,也是一个意思。就是说,强灭弱、智汰愚,这种严复讲的进化论或天演论不成立。而后来毛泽东年轻时代时,就特别受严复天演论的影响。

主持人: 第二场报告会到此为止,谢谢大家参与。



中西文化的终极关怀

报告人：

台湾神学院教授　林鸿信

回应人：

武汉大学哲学学院教授　郭齐勇





主持人(澳门科技大学特聘教授许平)：论中西，融古今，这是我的第一个感觉，大家不光是学贯中西，而且考虑问题的角度也是中西跨越的。第二个感觉，我来的时候还在想，我能不能听得进去？结果，我是听得津津有味，听得很有感觉。我来的时候就在想，一切知识都可以从哲学和文化的角度上去思考，而且这个思考的角度和我们的单纯的历史角度又不完全一样。这个会议确实给我很多启发，很多历史事实我们都知道，但是思考的角度不一样，这就是一个很大的启发。因为这时间不是我的，而是大家的，我就先说这么一点。下面首先请林鸿信教授发表您的演讲。

林鸿信：我的发言也已有论文，现发表如下：

中西文化的终极关怀

一、什么是终极关怀？

20世纪著名神学家田立克(Paul Tillich，1886—1965)使用“终极关怀”(ultimate concern)一语谈论宗教体验，后来成为宗教对谈一个经常使用的概念。田立克自称其终极关怀是来自新约圣经里耶稣基督的话之“抽象翻译”[①]：“第一要紧的就是说：‘以色列啊，你要听，主——我们上帝是独一的主。你要尽心、尽性、尽意、尽力爱主——你的上帝。’”[②]尽心、尽性、尽意、尽力的爱上帝，这在田立克的诠释当中是一种彻底的存在体验，因为他称上帝为“存有的根源”(ground of

---

① P. Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1(Chicago: The University of Chicago, 1951), p. 11.

② 《圣经·马可福音》，第12章，第29—30节。

being)而为一切存在的源头。

“终极”(ultimate)相当于“无条件的”(unconditional)、“整体的”(total)与“无限的”(infinite)。[1] 终极关怀关系到存在与否的层次,处于终极关怀当中的人就是那被决定存在与否者,因此田立克刻意使用“被动的方式”来表达这种关怀说:“我们的终极关怀是那决定我们得以存在或不存在者。”[2]人借由终极关怀而存在着,这可说人是因被卷入终极关怀而得以存在。田立克使用德文 *was ihn unbedingt angeht* 来说明“终极关怀”,在人这一方是“无条件地被关连者”而居于被动卷入终极关怀当中,如田立克所说:“宗教是我们终极地被卷入关怀那确为我们的终极关怀,而且应当是我们的终极关怀者。”[3]

信仰者借由宗教信仰经历了终极关怀,借此田立克扩大了一般所了解的宗教之意义,把凡有其终极追求与委身者皆涵盖在内,此语因而逐渐地成了宗教对话的通行术语,比如杜维明就采用“终极关怀”来描述儒学的宗教性[4]。

二、终极关怀视野下的“人”与“道”

在基督教与儒家的对话当中,儒家学者往往批判基督教相信“人格神”,问题关键在于到底什么是“人格神”?“人格神”的说法,往往是表达神明只是人的人格投射,比如借由“神人同形法”(anthropomorphism)的描述方式把神明拟人化,其实“把神拟人化”常常就是出于“把人拟神化”,比如许多伟人死后被当作神明祭祀而反映其人格,然而这并非基督教信仰所追求认识的上帝,因为这样的人格神的原型仍然是人而已。

神学用语“位格”(person),常常被中译为“人格”(personality)而往往直接与“人”等同,其实“位格”与“人格”不同,“位格”指的是“主体性的源头”,人固然是位格性的存在,但位格不等同于人。“人格”则是心理学用语,往往用来描述一个人心理功能的行使单位,带有明显的个体的意涵而为位格概念所无。精确而言,基督教相信的是“具有主体性的位格神”,而非“拟人化的人格神”,前者是人的存有

---

① 《圣经·马可福音》,第11—12页。

② Ibid., p. 14:“Our ultimate concern is that which determines our being or not-being.”

③ P. Tillich, *Theology of Culture*(Oxford: Oxford University Press, 1972), p. 40:“……religion is being ultimately concerned about that which is and should be our ultimate concern.”

④ 参见杜维明:《十年机缘待儒学——东亚价值再评价》(香港:牛津大学出版社2004年版)。

根源与终极归宿，而后者则是人自身推演衍伸而来。基督教信仰基于破除偶像处的信念，其实对于所谓的“人格神”是相当保持距离的[①]。“人格神”指的是“像人的神”，以致把超越的“天”拉低到人间，这不但是基督教无法接受的，也必定为儒家思想所拒绝。基督教信仰中的上帝，其实更接近儒家所论的“天命之天”或“天道之天”。

基督教信仰是从顺天敬天出发，而后追求舍己爱人的理想，因此是从“宗教人”的基础出发而走向“道德人”的理想。孔子的“求仁而得仁，又何怨！”[②]反映出追求成为“道德人”的决心，只是孔子在求“仁”之外也呼“天”，他的“天”显然不是所谓的“人格神”，而比较像是带有位格主体性的超越者，当他说“不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎”时[③]，好像与一具有主体性知己在进行位格之间的对话，当颜渊死而悲叹说：“噫，天丧予，天丧予！”[④]在痛彻肺腑当中有如呼爹叫娘，也是一种对于具有主体性者的呼求，整体而言呈现出“道德人”的风范而带有“宗教人”的色彩。

从终极关怀的被动特质来看，应当是人小道大，以有限之人追求无限之道，人必须逆转主动者的角色，并非人可以掌握道，而是求道之人融入于大道之中。“人能弘道，非道弘人。”[⑤]儒家的理想是以道为尊，主张人弘道而非道弘人，亦即以道为中心，而非以人为中心，应当是人卑道尊。不过，既然“人能弘道”，常见之诱惑在于“弘道之人”一转念亦可能成为以人为主而以道为客，进而以人为尊而以道为卑，形成以人为中心的格局。

宗教情操的深浅有无反映了抗拒自我中心的能力，这表现在从宗教人出发而走向道德人，亦表现在从道德人出发而走向宗教人。宗教信仰从终极关怀出发以立人塑心，继之以行为检证，而有其诫命典章，从信仰的终极关怀出发，其焦点在于人的改变，进而演申到行为的改变，于是从信仰关怀出发而走向道德实践。伦理道德涉及人应当有的行为表现，但又必须从内心做起，乃有修身养性之举，从道

---

① 参照林鸿信：《谁启蒙谁——论启蒙》(香港：汉语基督教文化研究所 2008 年版)，第 76—79 页。
② 《论语·述而》。
③ 《论语·宪问》。
④ 《论语·先进》。
⑤ 《论语·卫灵公》。

德行为表现的期许出发，关注到作为行为源头的人之改变，进而确认终极关怀的信念与价值，于是从道德实践回归信仰层面。总之，在"无限性"终极价值的规范下导引"有限性"伦理道德的践履，继之以在伦理道德"有限性"的践履中体证终极价值"无限性"的生命，二者可以成为一健全的循环，亦即信仰与道德之间的循环，从信仰经历发展成道德意识、神秘体验到理性思想的演进，加上从注重伦理道德到追求其宗教性基础的信仰回归，二者恰成一个循环关系，从信仰到道德，再从道德到信仰。

出于人而追求道德人的理想是一种已知或者可知，然而宗教信仰却是追求一种未知，因此对于自己的有所不知之察觉为一种重要的宗教智慧。在可知与未知二者之间可以互相参照，出于有限的人的已知必然也是有限的，而有限之外就是未知，如果能够对于未知有更好的察觉的话，自然有助于认识所能够认识的。从另外一个角度来看，假若对于可知的掌握更加明确清楚的话，同样地有助于辨识未知之域的起点。一般而言，人文学探索已知以及有可能知道的部分，而神学则追寻未知的部分，人文学与神学之间可以相互参照而相得益彰。

三、忘我意识

需要界定清楚的是，究竟是以"弘道之人"为念或者以"所弘之道"为念。从终极关怀的视野来看，重点在于如何从人的主动转成人的被动，这在文学的表达上指向"忘我"。

1. 诗作里的忘我意识

以下尝试对陶渊明两首诗作里的忘我意识作一些观察，他的第五首《饮酒诗》堪称隐士诗代表作：

> 结庐在人境，而无车马喧。
> 问君何能尔，心远地自偏。
> 采菊东篱下，悠然见南山。
> 山气日夕佳，飞鸟相与还。
> 此还有真意，欲辩已忘言。

“问君何能尔，心远地自偏”直接点破秘诀在于“心远”而“地偏”，然而“问君何能尔?”似乎透露出炫耀之情，可见其内心多少以隐士导师自居。首句“结庐在人境，而无车马喧”好像有些自诩身在人间而无车马喧嚣，而“采菊东篱下，悠然见南山；山气日夕佳，飞鸟相与还”固然是境界飘逸的写景与写心，却似乎仍有远离南山暗指庙堂的悻悻之情，而表现在紧接着的“此中有真意，欲辩已忘言”，表面上“忘言”，但事实上却又说了出来，当说出口的那一刹那已打破了忘言的境界。

追求无我者最大的困难在于以己之力来忘我，当动及忘我之念时，已处于有我之境，而以我之力去除去自我，若再加上心有杂念，或者得意忘形，或者好为人师，或者愤恨不平，很难做到无我的自然流露，因此这首《饮酒诗》似不如第十四首《饮酒诗》真挚：

故人赏我趣，挈壶相与至。
班荆坐松下，数斟已复醉。
父老杂乱言，觞酌失行次。
不觉知有我，安知物为贵。
悠悠迷所留，酒中有深味！

描述杯觥交错，众人醉酒的情况。在乡居生活当中得故人来访，最是逍遥自在，相邀痛饮，天南地北，无所不谈，真情流露，“不觉知有我，安知物为贵”，连自己都忘了，还能计较荣辱与否，不如沉浸杯中世界，“悠悠迷所留，酒中有深味”。不知名器可贵，惟知酒中深味；不知有我，安知有物。此诗描述醉态可掬，虽无“采菊东篱下，悠然见南山”之高超，但“不觉知有我，安知物为贵。悠悠迷所留，酒中有深味”似乎更加直率地迈向无我之境。只是令人有些疑惑的是，如果真有醉意的话应当更加忘我，而非还能说出“不觉知有我”，甚至推出具有深意的“安知物为贵”，这会是真的物我两忘吗?

庄子可能是中国思想史上最明白“忘”的道理者，他在《达生》中以著名工匠工倕为例说:“工倕旋而盖规矩，指与物化而不以心稽，故其灵台一而不桎。忘足，屦之适也； 忘要，带之适也；忘是非，心之适也；不内变，不外从，事会之适也；始乎适

而未尝不适者，忘适之适也。”[1]工倕随手画出的圆形与方形都胜过按照圆规矩尺画出者，关键在于手指随物而不动心机，心灵专一而不受拘束。忘掉脚，则鞋舒适；忘掉腰，则带舒适；忘掉是非，则心舒适。以上这些都是描述随物而化融入四周的境界，进入内不变、外不从的心灵状态，则可处事舒适。最精彩之处在于“忘适之适”，如果连舒适都忘掉，才是彻底的舒适，因为徜徉于舒适里者心中不必存有舒适之念。反而刻意追求逍遥舒适者终究无法达到舒适，因为心中若念念不忘追求舒适的话何能够舒适呢？有如辗转反侧者，必将彻夜难眠，唯有忘适之适者，才能始终舒适。这意味着唯有忘我之我，才能无我。

2. 圣经的忘我意识

精确而言，“无我”应当是一种追求降低自我中心的理想，而不是具体可行的实践目标。从这个角度来看，许多宗教与哲学都追求这样一个理想。比如耶稣基督说：“若有人要跟从我，就当舍己，背起他的十字架来跟从我。”[2]耶稣宣告跟随基督的第一步就是“拒绝自己”，一个自我中心的是无法以上帝为中心的，而且这也预示了跟随基督的难度，亦即必须背负十架，事实上基于人自我中心的天性，当拒绝自我中心时已经开始背负十架。

究竟如何才能够真正脱离“自我中心”呢？假如“无我”意味着果真我能完全除去自我中心的话，那时岂不又形成了另外一个自我中心吗？庄子所使用“忘记”的概念比“否定”的概念恰当，其实并非真正“无我”，而是“忘我”。“忘记”意味着在记忆中失落，这种失落往往是不完整的，因此忘我意味着部分地或暂时性地遗忘自我，这是一种自我中心意识的弱化。

奥古斯丁曾经深入地探讨过“忘记”的概念说：“我说‘遗忘’，我知道说的是什么；可是不靠记忆，我怎能知道？”他认为全然的遗忘将无法知悉，一般所说的遗忘其实只是缺乏记忆而已，全然的遗忘必导致连遗忘本身都从记忆中消失，“一点是确无可疑的，便是我记得这个破坏记忆的遗忘”[3]。可见“忘我”并非绝对的“无我”，而是自我中心意识的降低。如庄子所说，唯有忘适之适者，才能始终舒适，也

---

① 《庄子·达生》。
② 《圣经·马可福音》，第8章，第34节。
③ 奥古斯丁：《忏悔录》(台北：商务印书馆1998年版)，第10章，第16节。

唯有忘我之我，才能无我。

在现实生活当中让人无法做到无我忘我的，往往不在于理论，而在于所拥有的成为累赘。“他们走路的时候，有一人对耶稣说：‘你无论往哪里去，我要跟从你。’耶稣说：‘狐狸有洞，天空的飞鸟有窝，只是人子没有枕头的地方。’”①“人子”原意为“人”，耶稣基督经常用来自称，跟随耶稣的人必须有心理预备，狐狸有洞，飞鸟有窝，唯独人子没有枕头的地方，意即一无所有，若未能接受一无所有而无我忘我者，必定无法跟随耶稣。

在耶稣进入耶路撒冷之前，有一个官问耶稣关于如何才能承受永生的问题，耶稣要求他变卖一切所有的分给穷人，积聚财宝在天上而来跟从耶稣，结果那位富足的官忧忧愁愁地走了②，显然他深深陷溺其富足的泥沼里，他所拥有的财富让他无法脱离自我中心，他的所有使其执着自我，而无法无我、忘我地跟随基督。

有我与无我是互为消长的，真正的无我并不容易，因为有我往往潜伏在无我的外表之下。虚伪的无我只是把自我隐藏起来，不论是在大自然当中，或者是在大我里面，反而带来更多的自我保护与固执以致远离无我之境。基督教信仰以融入大道为无我忘我的途径，唯有当被大风震慑而赞叹惊喜乃至浑然不察有我时，就落叶随风而去了！

四、赠礼的反思

1. 礼尚往来

按照东方儒家的重礼传统，人与人之间的关系应当以“礼尚往来”为准则③，礼节讲究的是相互对等而有来有往，这适用于对馈赠礼物的了解。儒家伦理思想重视人性，而互相送礼原本人之常情，“礼尚往来”的准则提醒了馈赠礼物应当是双方相互对等地一来一往才为恰当。但若要认真考虑如何“往来”的话，首先必须有计算性思考，通过计算才能得知来者若干而去者多少，其次还要有交换性思考，借由交换达到有来有往的目标。然而，计算性思考可能把伦理道德转化成利害算计，而交换性思考则可能把伦理道德转变成商业交易，“礼尚往来”很难不隐含着

---

① 《圣经·路加福音》，第9章，第57—58节。
② 《圣经·路加福音》，第18章，第18—23节。
③ 《礼记·曲礼上》：“礼尚往来，往而不来，非礼也，来而不往，亦非礼也。”

功利性的“算计”与“交易”因素。

西方后现代哲学家大师德里达(Jacques Derrida，1930—2004)论及赠礼时恰与“礼尚往来”隐含着功利性的“算计”与“交易”观点针锋相对。他以解构哲学方法闻名于世，由于其著作常带游戏文章风格，在嬉笑怒骂与冷嘲热讽当中总是给人留下激进的印象，然而其晚期著作却开始认真而严肃地关切伦理与宗教议题。在德里达的背后有犹太教——基督教的长远传统，由于他出生在阿尔及利亚的关系，他也经常站在伊斯兰教的立场说话，因此他关于伦理与宗教的思想带有浓厚的宗教性，但却把自己列入一个追求“无宗教的宗教”之传统①，追求没有宗教形式但具有宗教内涵者。

对于带有宗教性的德里达而言，赠礼是不求丝毫回馈的行动，他万万无法接受礼尚往来里隐含的“交换”与“计算”思考。从以小见大的角度来看，“交换”、“计算”二者与“无条件赠与”之间的差异，应当是探讨信仰与道德差异的一个重线索。德里达认为，赠礼把“礼物”视为与“公义”同样的等级，是超越俗世之人情世故的，因此是不能被吸纳而转化(reappropriation)的。“当赠与礼物时，首要的是，没有任何感谢可以与其相称。礼物是永不可能感谢的。”②德里达认为，连“感谢”都与“赠礼”不相称，因为感谢意味着发出一种对等的呼声，这会破坏赠送礼物的不对等特质。他甚至认为，当赠与者意识到自己在赠送礼物时，那一刹那就解消了礼物的意义，因此事实上应当无人能够确定是否有礼物赠送这一回事③。德里达对礼物的了解显然已经超出人情世故的层次，带有无条件的宗教性含意而非一般的礼尚往来层次了。

基于赠礼为无条件的行动之理解，德里达认为“礼物”概念已经隐含着带有条件的馈赠意识，因此必须解消“礼物”概念。“假如有礼物的话，礼物必然不出现，无法察觉或被接受到。”④因此，德里达坚决主张，礼物应当以忘记为条件，而忘记

---

① J. Derrida, *The Gift of Death* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995), p. 49.

② J. D. Caputo ed., Deconstruction *in a Nutshell — A Conversation with Jacques Derrida* (N. Y.: Fordham University Press, 1997), p. 18.

③ Ibid., p. 19.

④ J. Derrida, *Given Time: I. Counterfeit Money* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), p. 16.

应当以礼物为条件,论及礼物必定先有忘记,而论及忘记必定先有礼物[①]。这种论述若是从解构(deconstruction)的角度来看,显然德里达所说的忘记就是在进行一种解构,打破一般人想到礼物具就联想到赠与意识的看法。然而矛盾之处在于,既然“无人可确定是否有礼物赠送”,就无法确认有无礼物,因为一旦确认礼物,就是赠与意识浮现之时,也就是解消礼物的赠与意涵时。

按照他的观点,“礼尚往来”并非赠礼的真谛,因为其中蕴含着感谢、交换、补偿与报酬等功利概念,而交换概念更是常与计算概念(calculation)连结,德里达最不能接受的就是“计算”与“经济学”(economics),因为这些概念潜藏的交易特质,不但摧毁了伦理道德,而且破坏了人的价值尊严。他尝试要发展“新的经济学”(牺牲的经济学),追求绝对的损失,反对交换、对等、相互这些功利性概念。[②] 当礼物概念走向理想面时,就从人间逐渐地走向超越,也就是从伦理道德层次逐渐地移向宗教信仰层次,这就来到了信仰与道德的关系问题了。

2. 无条件赠与

人间彼此相处的法则通常带有相对性而不易绝对化,而宗教性思考却带着一种倾向绝对的热情,如齐克果所言“信仰是人性之中最高的热情”,人性中高昂的宗教热情不只表现在情绪上感受,而且表现在一种绝对的奉献,因此非得从这种宗教性的角度才能理解德里达批判计算性思考与交换性思考对于伦理道德造成的伤害,而他所提倡的“无条件赠与”若不从宗教性的角度来看也是难以理解的。

关于德里达批判的计算性思考与交换性思考如何可能把伦理道德转化成利害算计与商业交易,从齐克果的角度来看,这是正当的批判,因为齐克果也主张当从伦理层次进到信仰层次时计算活动必须停止。在跃入信仰之前的最后一步是无限的舍弃,舍弃的不只是理性思考,也包括悬搁伦理道德,尤其是二者所蕴含的计算性思考与交换性思考。

若以“礼尚往来”为伦理道德层次,“无条件赠与”为宗教信仰层次,则“礼尚往来”需要“无条件赠与”的提升而比免沦为利害算计与商业交易,而“无条件赠与”

---

① J. Derrida, *Given Time: I. Counterfeit Money* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), p. 18.

② J. Derrida, *The Gift of Death*, pp. 101 - 102.

亦需要“礼尚往来”的务实才能落实人间。“礼尚往来”与“无条件赠与”的关系可视为一种道德与信仰的辩证关系，当礼物概念落实于人间时，标志着在伦理道德之下伦常人情的关系，而当礼物概念朝向理想面发展时，就从人间的现实逐渐地走向超越的理想，也就是从道德层次逐渐地移向信仰层次，亦即转向终极关怀。一旦“礼尚往来”本身成为最高规范时，可能会被淹没在形式礼仪与功利考虑当中，此时需要“无条件赠与”的提醒，因为必得是无条件的责任才能滤除交易式的功利性算计。当从道德性向宗教性回转这一个环节失效时，亦即当道德行为不再具有终极关怀的特质时，恐将是形式礼仪与功利考虑抬头时。

五、世俗化与神圣化的循环

关于“从信仰到道德又从道德到信仰的循环”的前半部——从信仰到道德，许多学者探讨东西文化的发展已多有论述，然而此循环的后半部——从道德到信仰，仍广为忽略。比如就西方文化而言，许多学者主张希腊哲学起源于希腊神话，连带地把宗教信仰发展成伦理道德视为去而不返的单向演变。于是以韦伯为代表的学者主张现代社会的发展过程是从神秘主义走向除魅化、理性化、阶层化等世俗化，这些看法一时成为显学，几乎成为定论。然而，在近年来宗教的“基要主义”(Fundamentalism)兴起热潮的氛围中，社会学家彼得·伯格(Peter L. Berger)批判世俗化理论的错误[①]，看来从非理性走向理性的世俗化发展并非是单向的，世俗化亦可能走向非世俗化或再神圣化，二者恰有可能成为一个循环。

主持人：谢谢林教授的精彩发言，下面请郭齐勇教授进行回应。

郭齐勇：各位老师、各位同学：下午好。很高兴拜读并聆听了林鸿信老师的论文报告，赵林老师早就把林老师的论文给我了。林教授这个人非常好，学养深厚。赵老师告诉我，林老师是双博士，神学博士，哲学博士，而且是很有名的神学家莫尔特曼的高足，是国际知名的加尔文教的专家。他的论文我拜读了好几遍，我觉

---

① 彼得·伯格著，李骏康译：《世界的非世俗化：一个全球的概观》，载彼得·伯格编：《世界的非世俗化——复兴的宗教及全球政治》(上海：上海古籍出版社 2005 年版)，第 2—5 页。

得非常有意思，特别是他刚才表达的时候也特别讲到自己的用心，就是如何从道德人到信仰人，从信仰人到道德人的循环，如何使儒教与基督教，东方与西方的文化加以沟通。

从文章学上来说，林老师这篇文章也是很好的范本，第一个问题讲什么是终极关怀，就田立克的论断，来把他整个论文依托的背景做了一个交代，最后第五个部分是个结语，谈到世俗化与神圣化的循环的问题，中间的二、三、四部分是论文的主要内容。第二部分是从道和人的关系，中西哲学的道和人的关系，谈终极关怀背景下的道人关系问题。特别是对"位格"的理解，或者有人用来讲人格，或者有关"人格神"的提法，他都提出了批评。而且他认为基督教信仰中的上帝，其实更接近于儒家所论的天命之天、天道之天的意义。而他也讲到，在田立克的视野中，人小道大，被动式的成分多了一点，而儒家这边是人重道轻，主动性的成分多了一点。但是一个是道德性的意义，一个是宗教性的意义，讲到人可有限，而人格无限的问题，这是东西方都有的。第三部分讲到"忘我"。他的视野很新，从道家的诗人、魏晋诗人的忘我这一点，讲忘我与无我，讲东西方的交流。田园诗人的忘我，庄子笔下的我和忘我和《圣经》中的忘我的故事的呼应，我觉得这非常有意思。佛教讲放下，还有忘执，其实这就是破我执法执的问题。从这一点上来说，他把《圣经》，很多基督教的资源，耶稣的对话中所涉及的忘我的问题，或者一直到永生的问题，有我和无我，真无我和假无我等，都加以辨疏。第四个部分就是对赠礼的反思。特别是对《礼记·曲礼》的"礼尚往来，往而不来，非礼也，来而不往，亦非礼也"的讨论，说在商业社会的影响下，如果礼变成了一种计算性、计较性的一种东西，会使礼的意义消减。这一点也是做了一个无条件的赠与和有条件的计算性的礼尚往来，有一个层次的不同。第五个部分，就是最后一个部分，讲两边的终极关怀。我觉得二、三、四部分是重点，从人和道的关系、忘我和赠礼三个方面，谈中西文化的终极关怀的比较。视野都非常新，启发我们，确有一些新的看法。

梁漱溟先生晚年说了八个字："无我为大，有本不穷。"我想梁漱溟先生在批林批孔的时候，只有少数像他这样的人可以毫不犹豫、当下地说："你们可以批林，但不可以批孔，因为孔子是中国文化的代表。"他受到批判的时候，脱口而出的是："三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。"我们看梁先生的行为本身就说明他作为有限

的个体展现出无限的道德人的人格的力量。所以在这个意义上，林教授抓住忘我和无我的角度来讨论这个问题，对中西两方面的终极关怀的比较是一个很好的视点。关于馈赠的问题，这也是一个非常好的视点。如果是我来写这个文章，不可能有这样的视野。有很多的思考，视角不一样。我觉得非常好。比方说，儒教讲到的礼，讲的报本返始，所有的经典，《四书》《易经》《春秋》里面都强调“报”，中国文化，世界文化，民间宗教都有“报”这个意思。基督教也讲报，报上帝的恩典。而中国文化的“报”的观念，民间有，经典中也有，无论是文化的小传统、大传统都有。我想，天地、祖宗、父母都是人之本，人要报本返始，不忘其初，是报的一个重要方面。“报”里面有无条件的爱和奉献在其中。《礼记·曲礼》强调的报本返始，原话是：“太尚贵德，其次务施报。”然后才是“礼尚往来，往而不来非礼也”等。意思就是说，最上的一层，在我们施报的关系最上的一层是德，德要体现在、贯穿在施和报的关系的终始，而且是一个标准。《曲礼》中还讲到“临财毋苟得，临难毋苟免”；“道德仁义，非礼不成”。我看我们民间也有很多人，比方说天津有一位白芳礼老人，一生都是以蹬三轮车为生，抚育了 3 个孩子，到 70 多岁的时候回老家，发现有很多贫困的孩子不能上学。他重操旧业，拼命蹬车，蹬到快 90 岁的时候，得了肺癌，实在不能蹬了。他省吃俭用，把蹬车的钱捐给贫困学生，一生捐了 35 万元，接济了近 300 位贫寒子弟。今天，一个富豪捐款，几十万、几百万、几千万、上亿也不在话下，这当然这也是很不容易的，这是做慈善。但这位白芳礼老人，才是圣贤。这位老人是个圣贤。这样对社会的“报”与礼尚往来那个报，不在一个层面上。

实际上在林教授的论文中，批评的是商业社会的影响之下的礼尚往来，现代在民俗层面确实形成了一种很可怕的计算性。今天我们也觉得林教授的提示非常重要，乃至于我们在社会交往中，人和人的关系中，都无形中有一种计算性，或者把礼俗中本来就有的一部分负面的东西，在今天的社会上被夸大了，变成了一种计较、计算性的求回报的东西。这确实是值得我们重视、警惕的。

最后我们回到中西文化的终极关怀，林教授这个题目，中西文化的终极关怀，中国的比如儒家的、道家的、佛教的、宋明理学的，都很丰富。如儒家的生死观，从这些观念里都可以表现出终极关怀的一些很重要的内容。杀身成仁，舍生取义，知其不可为而为之，这可以说是中国文化的终极关怀中最核心的一个层面。还有

三军可夺帅也，匹夫不可夺志等。就是说，在最终最后的、面对死亡的承担。老百姓不识一字，也要堂堂正正地做个人。过去，在老百姓中有很重要的生活信念，有很多草根的老百姓含辛茹苦、节衣缩食、克己奉公。我自己出身于草根，我的父母也是这样的，非常辛苦的，非常克己奉人的人。老百姓的最终信念中，其实也不乏基督教氛围下的草根老百姓的那样一种奉献精神。不过不同的是，他们是回报救赎，回报上帝的恩宠的，或者是像韦伯在《新教伦理与资本主义的精神》中所说到的，这样的一种禁欲主义的冲动。

儒教文化圈的老百姓的传统中，也有对天与天地终极性的回报，对山川等自然神灵的回报，还有对祖宗神灵的回报。世世代代的孝道，或者祠堂，或者我们的姓氏、宗族，实际也是有一种连续性的、历史文化的继承性，是在生命的从有限性到无限性的延续过程中的透显的最终关怀。确实是像林教授的文章中所说的，中国人与西方人，或者基督徒和儒教徒，在最终的信仰层面上，的确是有不同的。但是他们有共同的东西，就是信仰、信念、承担，成为他生活的一个动力，或者是念兹在兹，为之生、为之死的精神，可以叫做终极关怀、终极的承担。这是中西双方都有的，如何来沟通呢？林教授从很多方面给我们展示了，确实是启我良多。这是我学习林教授大文的体会。谢谢林教授，谢谢主持人，谢谢各位。

主持人：如沐春风。

林鸿信：刚才这段时间的感受我也是如沐春风。我看郭老师已经有很多深入的体验，而且您提到梁漱溟，我真的是非常感动，如果是过去在声明中有这种启发的儒者，不止是在理论上，就是他们生命的见证，非常受益良多。我只不过是重复您已经说过的。我这个小小的观察这几年还是在整理，但是还不敢完全的确认，不过我今天还是站在请教的立场。宗教走向道德，从道德走向宗教，这中间会不会有一个循环的关系，再加上我说的宗教是必须从终极关怀的角度，如果是用比较中国式的表达，那就是比我们的生死更重。就像梁漱溟，士可杀不可辱的地步，就是一种献身。这个东西中西方都有，如果在这方面有更好的会通，对抗我担心的现代化的一些渣滓，或者对人性的破坏，我想商业社会对我们的破坏可能最大，一来

商业社会是建立在纯粹的交易，这种交易如果是一种公平的贸易，这个还算是资本主义里面比较好的项目，但是这种交易有时候会变質，就是什么东西要打通关节，要多少钱。Everything has a price 这句话表面上很干净，实际上最难听，就是什么东西都可以用买的，告诉我多少钱就可以了。这个怎么去克服？我作为一个人来讲，我知道这些不是好的，因此我也很需要像郭老师这样的老师，您真的是如赵老师很早告诉我得那样，他告诉我中国哲学跟谁学？就是您。虽然以前念过一点中哲，有一点底子，但是毕竟大部分学的是西学，所以今天受到郭老师的启发，我会更加努力的学习。

主持人：下面是自由讨论时间，请各位提问和发表评论。

温伟耀：谢谢鸿信的文章，很有创意。其中引起我一点思想，就是"终极关怀"不能说成是一个概念。终极关怀是一种体验，那么我就对你所说的陶渊明和庄子的看法有一点反映。让我先开始这样说，我对终极关怀的理解，也是从蒂利希（Paul Tillich）出发。我们都是研究德国的东西，你用的字很有意思。当然，蒂利希特别用"终极关怀"的时候，他的思想还是用德国来想的。德文的"终极"有"不受限制、无限（制）"（Unbedingt）的意思，就是"不是（un-）东西（Ding）"的东西。所以终极关怀基本上不是目前所关怀的东西（比如说今天中午吃什么？吃不完能不能打包？这就是我们每天不断关怀的一些事情）。但是再向终极的方向推过去，就进到终极关怀了——吃不了，剩那么多，还不打包？再追问，为什么要打包？威尼斯人酒店的餐厅的自助餐，每天丢了好多好多，员工想吃还不能。因为这是规矩，宁愿丢掉也不给你吃。这样追下去，就是道德的问题、终极关怀的问题了。为什么要丢掉？追问下去，就接触到"不是东西"的范畴。对蒂利希来说，这永远是一个动态的事情。意思就是说，不能说终极关怀是什么。你能够说得出来的，那就不是终极关怀。要超越"东西"，才是最最终极的关怀。当然我不单是讲哲学理论的问题，而是转到讲庄子。因为我最近在看《庄子》，所以您说陶渊明，我就特别有反应。我觉得你这样批评有一点过分。就是说，终极关怀的出现是因为他超越了有形体的关怀。所以他有形体的讲了，本身不是错的。"妄足"、"忘腰"、"妄是非"，

是要“忘记”吗？不需要。这个“忘”字，我不知道你有没有这个意思。把奥古斯丁的“忘记”放进去，那个意义和这个不同。庄子这里说的“忘”，不是“忘记”，而是“遗忘”的意思，因为他是连着“适”来说。不是说要忘记自己的腰、忘记自己的脚，而是说，不再“在意、留意”了。最舒适的鞋子穿了一整天没有留意它的存在。如果你每天留意这双新鞋子真好，那其实就并不是最适合你。最合适的腰带，就是你根本没发觉自己带了腰带。你发觉带了腰带，反而就不是最舒适的。终极关怀一定要从具体的超越来表达出来。所以具体的表达、具体的存在，是不用取消的。我觉得这也是中国的智慧，跟印度的佛学不同的地方就在这里。所以中国的禅宗也好、天台宗也好，不需要把具体的全丢掉。烦恼本身当下就可以是菩提，生死即涅槃。用天台宗的讲法，就是“不断断”。不用去斩断而已经可以在断的体会状态之中了。你斩断了才能断，这就不是终极的断。真正的断，就是当下没有断，但是它却不能把你抓着。也就是后来禅宗所谈的“无住”。你的心不是没有，而是抓不住你，本身就是超越。所以中国的终极关怀的特色，就是不需要离开生活，不需要把这个心也忘记。心本身就是一种境界，达到心的境界的时候，生活还是要种花，还是要山，甚至可以还当官。当下就破。

我觉得这样的批评对他们不是太公平。这就是我所提出的终极关怀，应该透过有具体的方向去延展，这个才是终极关怀。所以有具体的存在，本身并不是错。也不是因为有了具体，就不是终极关怀啊！不过如果把你的心留住在具体关怀，那就不是终极关怀。什么时间以为你就是那终极关怀本身，你已经被它抓住了。那就不再是终极关怀。所以我的理解，是从一个动态、具体的方向延展的角度来理解的话，这个也是宗教道德可以成立的地方。我也不知道我讲得是不是太玄了一点，请各位老师多批评。

主持人：您恰恰是具体化了，不是讲玄了。

周玄毅：那我就来讲玄。刚才林老师在说陶渊明的时候，我就想一定会有人吐槽，果然是这样，因为陶渊明是很多人心里的大爱。刚才温老师说的，跟我要说的也非常相似。第一个是，你说当你很反感 every thing has a price 这句话的时候，我

们要问这是理论上的价格，还是事实上的价格。如果说你现在很爱教书，我给你多少钱，你愿意不教书。那我会问你这到底是一个真实的价格，还是一个理论上的价格。如果只是个理论上的价格，我不会跟你谈。如果是真实的价格，我们可能还真的会谈一谈。比如说给赵老师定一个价，把赵老师出卖掉，如果你开的价是拯救全人类，那我毫不犹豫就会这么干。只是我会觉得你给我的价格没有意义，我不相信你能做到，所以才会有所谓"无价"这种说法。所以我要说的意思是，只要是真实的价格，那么在这个钱，这个价里面，其实同样包含着终极关怀，这就是终极关怀的具体性问题。我记得有位老师跟我开玩笑，明明是要去银行（Bank），却告诉我说要去庙宇（Temple），因为现代人的信仰就是金钱。还有一位美国神学院的院长在研讨会时曾经跟大家说，我不关心你是否相信上帝，我只关心你到底相信什么，因为只要你告诉我，你对任何东西有真正的信仰，我就一定能在里面找到终极关怀。不管是钱也好，还是权也好，还是其他的任何东西也好，我一定在这个"价格"里找到每个人的终极关怀。也就是说，我们每个人都可以在谈终极关怀的时候找到一个共通点，终极关怀其实是无处不在的，具体的，非常非常的实在的东西，这就是我对您的这句话的想法。不一定是赞成，也不一定是反对。

还有一个地方，就是您所说的"忘掉脚则鞋舒适，忘掉腰则带舒适"这个逻辑，其实我觉得严格来说是需要一个界定的。什么叫"则"？如果说是指逻辑上由前到后的因果关系，那我觉得这不太像是庄子的本意，因为一般来讲，我们不是因为忘而适，而是因为适而忘。从语境上来说，庄子讲的是一个工匠所说的话，忘足，履之适也。忘腰，带之适也。知忘是非，心之适也，从工匠的角度来说，他的意思是说，"忘"是"适"的标准。如果我们要鉴定鞋舒服的标准，就是我忘了还有鞋。而不是说怎么让鞋舒服呢？忘掉它吧。我说我的鞋好不舒服啊，你说忘掉他吧，你为什么这么执着于鞋呢？那我又会问你，如果你说我执着于鞋，那你何必这么执着于我执着于鞋呢？就像陶渊明说的，欲辩已忘言。如果你问，那你为什么把这句话写出来呢？陶渊明会说，你又为什么那么在乎我要不要把它写出来呢？你为什么那么在乎我把它写出来了呢？然后就陷入了一个死循环。所以我觉得这个逻辑应该是这样的，就是"忘"是"适"的标准，而并不是适的途径。并不是我忘了它就适了，应该是适了因此就忘了，由此得到的结论是，执着于忘是不对的，因

为忘从来不会导致你的适，所以于道和技中去忘我，才是我们唯一可以选择的方向。应该是从技到道，从道到适，再从适到忘。比如很多工匠，他应用各种工具来造鞋，这是技，技上升到道，道上升到适，适就上升到忘，然后我就忘掉了。所以庄子说得非常有禅意，就在于我们从适到忘，比如说要忘记“忘我”这件事情，就像禅宗经常说，吃茶去，吃茶就是吃茶。湖北有一个民歌，叫喝茶就喝茶，哪来那多话。这个歌词很有意思，有点禅宗的味道，吃茶去很简单吗？我们有人能够真的“吃茶去”吗？很难。比如我们和温老师去吃茶，但是温老师会觉得，这个吃茶里面也包含要交流一下的意思。要交流，就说明我们没有只是吃茶，不是真正的“吃茶去”。所以说庄子讲的很有禅意，这个是从适到忘，而不是从忘到适，这个需要澄清一下。

第三，您说的“礼物”这个问题。德里达这个关于礼物的分析，我很早就听过。但是要注意他用的不是中文，我们中文里说礼物，一定不是英文这个 gift 的意思。英文的 gift 有天赋的意思，这真的是一个没有任何理由的东西。而中文，大家讲礼物，是作为“礼”的一个表征的“物”，而“礼”这个中国字是有一个 obligation（义务）的意思，没有 obligation 是不能称作礼的。所以礼是一个规范，一个约束性的东西。作为中文字来用的话，还不如直接用英文的 gift 这个单词，是一个无条件馈赠的意思。所以在中文语境里讲“礼物”这个词，还需要进一步的分析。

最后一个就是宗教和道德的循环怎么理解。我认为，非宗教不为真道德，非道德不为真宗教。就是说，你是一个道德的人的话，道德就是你的绝对神圣命令，它本身就是一个宗教性的存在。要不然你怎么是真正意义上的道德人呢？道德就可以买卖和交易了。另外，非道德则不为真宗教，如果你真正是一个宗教的信徒的话，你肯定会自然地产生一种道德的情怀。如果你没有产生道德的情怀，那就是邪教。这并非是对您直接的赞同或者反对，只是表达一下我的想法。

王忠欣：我就讲一下我自己的体会。林老师讲到礼尚往来和中西文化之间的差异，我觉得很有意思。送礼这个事情在中国确实搞得让人很头痛，所以大家到了美国就觉得美国太好了，没有这些非常搅扰人的、很世俗的东西。美国确实是这样，办公室也好，教会也好，同事也好，大家有一个约定俗成的规则，就是说在圣诞

节，或其他节日大家交换礼物时，通常不会超过20美元，如果送得很多，就会让人很不舒服。我如果拿到很贵重的东西以后，会觉得很不舒服，为什么会给我这么贵重的东西？在美国，礼物是一个象征的意思，没有说一定要有回报。但是中国的文化里面，比较注重物质的方面，送礼需要一种物质方面的、真实的回报。你给我多少，我就要给你多少，所以贿赂的事情比较多。

在西方也有贿赂，但是较少。有时候我想，在美国你想贿赂一个官员，给他什么呢？他物质很丰富，什么都不缺。你给他送100斤苹果，那值多少钱？一麻袋米？那值多少钱？所以，在基督教影响的这样一个社会里，说的回报也好，或者是交换也好，是一种传递性的，而不是互相之间的回报。比如说像基督教里面讲上帝给你爱，你要回报，但不是直接回报给上帝，而是给其他的人，这样传递下去。但是在中国呢，就是我给你，你就要回报给我。我给你几百万块钱，你就要给我一个几亿的大工程，是直接的回报。所以从送礼里面也可以看出中西文化的很大的差异，一个在物质上很追求，一个在精神上比较注重。

张祥龙：很有启发，很有新意的论文。我直接提问吧。第一个就是，您说以上帝为中心，就一定会拒绝自我中心。这是一个挺重要的思路。我觉得问题在于，以上帝为中心是个什么意思？比如说，中世纪那么长的宗教战争，当时他以上帝的名义去发动战争的时候，他是以上帝为中心吗？那时候表面上是丧失自我了，那些人完全是献身。但是不是有的时候有的人去信仰上帝的时候，反而把自我扩大？这是一个问题。

还有一个就是，我觉得礼尚往来，您举的例子有点不是儒家的本意，这种往来不仅仅是有算计地送东西等。礼尚往来的“往来”，这两个字是很根本的，就是它不一定是跟你讲的无条件赠与是矛盾的。比如说母亲爱子女，表面上是无条件的爱，可是如果没有他的父母亲曾经爱过她，爱过她的祖父母，人会一代一代的去爱自己的子女吗？现在很多的人不生孩子了，觉得生了以后子女也都不爱自己。就是说，往来是可以跨时间、跨世代的，不是我期待你马上给我回报，而是隐性的、非功利目的的。礼尚往来，主要是说，别人给了我恩惠，我不能忘恩，滴水之恩，涌泉相报，不忘别人给我的施恩，是这个意思。如果光强调无条件的赠与，有时候是不是会造成

礼就不需要了。完全就是超越东西来了,就觉得礼节太虚伪了。谢谢。

黄保罗: 我简单地提一个问题。就是无条件的赠与,这个英文单词用中文怎么翻译?我想起基督教的 Agape 的概念,好像很多人都觉得中国的传统不一定有 Agape 的概念。常常大家讲这句都讲成 Eros 或 Philia。那么,礼物(gift)这个东西,汉语是有一个 grace 的意思在里面的。所以如果用 grace 这个概念呢?刚才张老师也用了这个 grace,因为礼物这个词,至少在新教里面是非常核心的概念。路德说"称义"(justification)完全是一个 grace,而有时候又被叫成恩典。恩典在儒家里面应该也有这个词,或者我们从这里是不是可以发现 gift 这个词和 grace 这个概念一样,是基督教文化和中国儒家文化及传统文化之间的一个比较核心的差异。因为基督教里面的 grace 是人永远报答不了的,而儒家所说的回报则不然。说不定从这一点来讲人与神之间的关系,会进行得比较到位。

林安梧: 我想这个问题可能牵涉到从"我"到"无我"之间是一个连续还是断裂的问题。所以可能鸿信教授说的情况不是没有,但是举的例子不太好。陶渊明可能就没有你说的那个状况。不过,你说的状况不止中国有,西方也会有。所以这个例子就不应该举一个往负面说的,而那边往正面说的。刚刚那个王教授也提到的,重物质的,重功利的。我记得以前有一位华裔的心理学家,认为中国的宗教是功利的,西方的宗教是神圣的。类似这种对比很可笑。但是这种对比在西方的汉学家,宗教学家以前是有过,但是现在慢慢都不会了。所以我想如果要比的话,可能什么样的对比会更适当。我想鸿信教授并没有说,中国是物质的,功利的,而西方是精神的,神圣的。但是在举陶渊明的例子,我想刚才有好几位朋友都说并不公平。陶渊明是我认为中国文学家里面是玩真的,不是假的。就是他达到的境地是很高的。他讲的,《归去来辞》,像《桃花源记》,晋太元中,武陵人捕鱼为业。缘溪行,忘路之远近。忽逢桃花林,夹岸数百步,中无杂树,芳草鲜美,落英缤纷,渔人甚异之。复前行,欲穷其林。林尽水源,便得一山,山有小口,仿佛若有光。他进去了,出来的时候还想,太好了,要告诉人家,所以处处志之,但是后来找不到,后遂无问津者。就是说,通过话语是找不到存在的真实,存在真正的相逢,是终极关

怀的问题。我觉得是有悟道的。我觉得中国的文学家像陶渊明，我觉得你说的现象不是没有，但陶渊明可能不是一个适合的例子。

另外关于礼物这个问题，礼尚往来，我记得过去乡下我父亲过年包红包，他的想法就是，有一个互助的观念，因为以前乡下婚丧喜庆有一个互助的形式，连桌椅都是互助的。意思就是说，我们不能过去占别人的便宜。他算计的是，不要占别人的便宜。而我们现在是占别人的便宜。不占别人的便宜，这当然是一个好事。这个部分看怎么解释。另外你可以诠释说，礼物礼物，是借物来行礼，最后变成最后倒过来了，礼物化了。这绝对可能，物质化的可能。但是这个状况中西都有，只是不同的形式。就好像那个我，是比较无我，还是比较有我。我宣称了无我，就是无我吗？宣称了有我就是有我吗？上帝是无限的，人是有限的，这种对比之下，人应该是谦卑的。但是不小心，人忘了，上帝是无限的，但是让我这个有限者实现那个无限的意志，这个时候会不会形成一个更可怕的现象？这个地方就变得很麻烦。所以这有时候是一个历史发展文化的问题。可能不是一个理论本质上的问题。我想提出来请教，谢谢。

郭齐勇：我说一点意思，德里达对礼的理解很肤浅，可能是因为他读的翻译材料内容有些走样。因为礼是宗教、道德、政治、伦理、艺术的综合总体的东西，如果简单地把礼变为一个来而不往非礼也，就太狭隘了。另外，礼是德，如果不是德，不仁不义的东西就不是礼而是非礼了。你说有人拿几百万去套一个工程，这不是中国儒家讲的“来而不往非礼也”的范畴之内的东西。因为失德了就不在这个礼的范畴中了。《曲礼》中那句话，下面讲：“夫礼者，自卑而尊人。虽负贩者，必有尊也，而况富贵乎？富贵而知好礼，则不骄不淫。贫贱而知好礼，则志不慑。”富贵与贫贱的人都有礼。中国文化与西方、印度、伊斯兰文化最大的区别就在这个“礼”上。德里达对这个问题缺乏研究，材料看得比较少，完全没有理解中国的“礼”。而且儒家除了礼，还有仁、义、智、信、诚、恕等相配合，还有对天的信仰等。

赵林：我也对这两个大家都在谈的问题说两句。确实，这里存在着一个语言的翻译问题。但是我觉得其实对于中西方来说，“礼”都有所变化。你看中国的孔子谈

到商、周差异的时候，他就觉得，商文化的特点是“尊神事鬼”，而周文化的特点则是“尊礼敬德”。“礼”和“德”是联系在一块儿的，但是周文化的“礼”，和后来孟子所说的“四端之心”中的“礼”，还是有很大差别的。周礼是从祭神的仪式开始的，从祭神之礼逐渐发展到婚、丧、兵、嘉等方面的礼仪。这是比较外在化的“礼”。在当年“文革”的时候，有很多人讨论，指责孔子是一个复古主义者，说他感叹“礼崩乐坏”，实际上那个“礼”是指西周的那些外在的规范。确实，到了东周的时候，人们已经不讲这些规范了。诸侯们都要问鼎中原，想当天子，都不讲“礼”了。周代的“礼”确实是一些外在刻板的礼仪。但是到了孔、孟的时候，他们所做的最重要的工作就是把“礼”内在化了。这一点非常重要，我觉得是很有启发的，它意味着中国文化的根本转变。所以到了孟子那里，“礼”就是指恭敬之心或辞让之心了。在这里就不再强调外在的规范，而是强调内在的动机了。这里已经不是说你应该住多大的房子、庙制应该设置几昭几穆之类的外在规矩了，而是指内心的恭敬之心。这本身就是一个很重要的变化。当然，后来又从这种内在之“礼”（以及“仁”、“义”等）演变为“三纲五常”之类的纲纪伦常，那又是另外一回事了。所以，中国的“礼”本身就经历了一个从外在的等级行为规范，到内在的辞让恭敬之心，再到封建社会的“三纲五常”伦理，这样一个漫长的发展过程。哪一种“礼”才是真正意义上的礼，这很难说。

同样，基督教也是如此。保罗兄说到恩典，恩典作为上帝之“礼”，确实是白白赋予的。但是这只是对于像奥古斯丁或马丁·路德这样的神学家来说的，他们都把恩典理解为白白给予的。实际上，当马丁·路德谈白白给予的恩典这个问题时，恰恰是针对中世纪托马斯主义的契约论观点。按照中世纪流行的这种观点，我们人应该尽自己的道德努力，而上帝则给予相应的恩典。这样一来，恩典实际上就不是白白给予的了。这里更重要的不是上帝的仁慈，而是人的表现，这样就把人的表现的作用夸大了。这种观点最后导致了教会在救赎问题上的权重加大，整个中世纪后期天主教会的腐败堕落都是从这种观点中衍生出来的。也就是说，你怎么做，上帝就会相应地怎么做。这里的关键已经不是上帝了，而是你自己的表现。恩典也不再是上帝白白给予的，上帝要看你的表现，然后给予你相应的回报。而你的表现如何，只能由教会说了算，因此教会在得救问题上的筹码就大大

地增加了。而教会的权力加大了,就难免走向腐败堕落。所以路德要进行宗教改革,就要再次强调得救的恩典是上帝白白给予的,就要把矛头对准中世纪的“善功得救”理论。由此可见,在基督教里面,恩典意义上的“礼”本身也有一个发展过程。当然对于一般的基督徒来说,“礼”还是应该更加具体一些、实在一些。比如说圣诞节的圣诞老人,他要给孩子送礼物,这个礼物对孩子们来说一定是要实在的,袜子里面是要放东西的。你说圣诞节一觉醒来,孩子发现袜子里面是空空的,你说圣诞老人给了礼物,孩子根本无法理解,所以里面一定要有东西的。

刚才还有一个讨论得比较多的问题,那就是关于“忘”的问题。我当时就想到一个比较有意思的例子,那就是早期希腊人的生活。城邦时代的希腊人比较注重身体行为,在他们看来,神的形象都和人长得一模一样,他们比较注重外形,不太注重精神。但是他们也有一种“忘”,那是肉体的迷狂。在奥林匹亚竞技会上,或者在酒神节的时候,希腊人就进入了一种身体狂放的淋漓尽致状态中。这也是一种“忘”,即沉溺在自己的肉体感受中。到了后来,苏格拉底、柏拉图等人开始反对希腊人的这种身体迷狂,他们觉得这种“忘”的层次太低,他们主张一种灵魂的迷狂或者“忘”。他们的观点恰恰是反大众文化的。所以我在讲西方哲学时有一个观点,即希腊哲学在精神实质上就是反大众文化的。正因为如此,苏格拉底、柏拉图等人的命运都很不好,因为他们和大众文化背道而驰。他们的观点就是认为,肉体的迷狂不是真正的迷狂,真正的迷狂是沉思冥想。他们推崇精神的观看而不是身体的参与,他们瞧不起奥林匹亚竞技会,酒神节就更没有什么意思了,但是他们却推崇一种精神的沉思,主张进入一种奥尔弗斯宗教或者毕达哥拉斯学派的静默冥想状态,在音乐或者数学的沉迷中达到真正的精神陶醉。这是一种更高的“忘”的境界。刚才鸿信兄谈到了酒,谈到陶渊明的第 14 首诗,你觉得这个境界确实很高了,比第 5 首诗的境界更高。但是我觉得,如果让苏格拉底、柏拉图他们来看,这个境界也不算太高,因为这里还是“酒中有深味”。然而到了奥尔弗斯宗教的精神境界,连酒也不需要了,连酒也超越了,只须在音乐中,在数学中,就可以达到纯粹的精神陶醉。这种在音乐或数学中所达到的“忘”,比起在酒中所达到的“忘”,要更加纯粹得多,这个已经跟酒没有关系了。当然,我们很难说到底哪一种境界更高,哪一种才是真正的“忘”。

林鸿信：非常谢谢大家的指教。我简单地把我的思考澄清一下。谢谢温老师指教有关于忘的事情。那是一种超越，而不是一种忘记。在我原来的行文当中，我先是谈到无我的必要，和无我的困难。然后提到庄子，是因为他的忘我忽然间找到了出路，好像这比无我的提法更好，因为忘记是我们共同的经验。然后接下来奥古斯丁对于忘记的分析来说，其实真正的忘记也不是完全忘记，因若完全忘记我就不知道忘记，所以忘记是不完全的记忆。所以我们要寻找一个更好的不执着，或者像周老师说的忘適的标准，或者应该找出一个更好的字眼，就是一种不在意，而不是真正的把它空掉。佛教在这种方面的说法，破我执，就是空，还可以空，空空，空空空一直下去。这样的谈法就是打破我的根深蒂固，这个问题上东西方哲学都是非常头痛。

周老师用的是分析哲学的语言来讲 Everything has a price，如果把 Everything has a price 当作指向一个实质意义的话，这句话可以是没用的，但我的理解是，讲这句话是说，什么都可以用钱买。您刚才提到很多都很精彩，比如说，如果说我说若宗教则道德，你说若非道德则非宗教，我们在逻辑上完全等值。这个谈起来也是可以再谈下去，而且用这个逻辑的方式把这个道理反复观看，很有意思。有关于礼物，我想(德里达)谈这个，他原先批判的对象真正是西方，而不是批判中国。他主要是讲馈赠，赠送，而不是中国的礼物概念。但一旦礼物跟西方在讲赠送这些事情作比较，至少在“送”上有一个通，但是不等同。就是不等同，才会拿来比较。这个比较不是很成功，有一些瑕疵，谢谢大家的提醒。

刚才张老师提到的，我在这篇文章里面尽量少用上帝，因为上帝这个名很容易被误用，以上帝之名行了许多恶事，这是事实。也是基督徒必须诚实的去面对，就是连上帝的名字都会藏污纳垢，所以我尽量换一个名字，用真理或者其他的方式，但是仍然有问题，用真理的名字也可以杀人。所以这是一个实质的问题，而不是一个名字的问题。张老师还提到，如果说有回报是隐性的，这一段好像特别有意思。我自己想，以我对儒家的理解，就是赠礼者本身并没有強求回报，甚至把回报这个事看得很淡，甚至可以忘掉，或者不在意的话，如果在这个意义上，东西方是相当通。如果我送礼，有意识在期待，而且期待相当强的话，就很难免要面对批判了。我谈这个意思是，在商业社会里面交换已经变成习惯，如果没有更强的东

西，可能很难对抗。如果只是习俗，习俗可能会世俗化，或者物化，如果没有更强的宗教性的话，就挡不住了。我提法是这样提的，真的是，如果有回报是一种隐性的回报，那么基督教和儒教都有讲报恩，基督教信仰是用感恩，这个没有问题，问题是我们要不要期待回报，那么这个期待到什么程度为止会变成一种障碍，变得开始有计算，会开始不舒服，开始觉得你没有做到我期待你的。这样就越来越刻薄，我非常谢谢郭老师的提醒，我在查礼尚往来，没有注意到上下文，甚至是接到神的传统。这样可能就说儒家本来的意义是，不求回报，或者回报可以忘掉，用庄子的语言来说是不在意。

另外谢谢安梧教授，他提到的有关无我跟我之间是动态的关系。其实今天我们谈的无我的理想是很难达到，但是我和无我之间是一个动态的演变过程，你提醒我用的例子，可能是我在表达上，从我非常有限的阅读中取材，有些不够小心。谢谢您的提醒。

温伟耀：庄子说的“吾丧我”，就是两重的“我”。我把客体化的“我”丧掉，但是忘记“我”的我（“吾”），永远是在的，仍然在的。所以不需要把整个我、甚至主体的我取消。《圣经》里也有这个思维，耶稣说，你行善的时候、施舍的时候，不要让左手知道你右手在做什么。（《马太福音》6 章 3 节）就是不要自觉地在意自己在做善事。就是说，我的重点要留意的，就是我把我所有的送给人家。那个人得福，就是我一切的关注。如果你在想，我现在做善事，真的不错，那就没意思了。左手知道右手所做的，就是把我自己客体化，变成一个自己去欣赏的对象，这样我就堕落了，就不是终极关怀。终极关怀，就是忘记了这个客体化的我，但高层次的我还是存在的。如果从这个哲学的角度来说，这个我是不可能没有的。真正没有了我，那就只有自杀！

主持人：时间到了，参加这个会议我最深刻的体会就是每个问题大家都讨论得非常充分，这个过程中，大家碰撞出很多的想法。我不是学宗教和哲学的，但是听了你们的话，也会产生出很多想法。这就是我们的收获和意义，谢谢大家。



称义、成圣、成神、成佛与成仙

报告人：

芬兰赫尔辛基大学研究员　黄保罗

回应人：

北美华人基督教学会主任　王忠欣



主持人(武汉大学哲学学院教授苏德超)：欢迎大家参加第四场报告会，这是今天的最后一场，大家辛苦了！不过黄保罗老师的主题发言，一定会让大家不觉得辛苦。现在，让我们以热烈的掌声欢迎黄老师做报告。

黄保罗：今天非常高兴有这个机会跟大家分享我学习思考的心得。我的题目有一点很怕人，这么大。讲的是称义、成圣、成神、成佛与成仙。我其实主要是写"成圣"的问题，而称义是作一个铺垫。这个背后有一个动机，就是想谈谈基督教和中国文化的对话。所以这不是一个简单的比较或者价值判断，也不是为了指出孰高孰低。我是想通过这几个概念的分析，来理解彼此，或者理解自我。这是一个基本的动机。

另外一点，我注重几个概念。称义的"义"，对于基督教特别是新教来说，我觉得套用刚才说的终极关怀这个词的话，这是一个终极目标，或者说这就是终极目标，或者终极目标之一。另外称圣的"圣"，在新教徒里面，圣是日常生活中孜孜以求的东西。"成神"是比较大胆的说法，一般不太多，这里指的是东正教里面的概念。"成佛"，是中国的佛教所强调的。而"成仙、成真人"，则主要是指道教里面的东西。另外，"成圣"，除去在新教里面的实践之外，我是试图用"圣"的概念来理解儒家里面的终极目标之一。我背后的动机是这样。

最先说一下"义"这个概念。先讲一下基督教里的"义"的概念，和儒家的"仁义礼智信"先分开说。加尔文是一个比较主要的人物，言简意赅地说，基督教里的"义"也是分很多的传统。这个义不是人的义，也不是地的义，是天上的、或者说是上帝的义。马丁·路德曾经因为自己读《罗马书》中谈论的"上帝的义"的概念让而痛苦不堪。他原来觉得，上帝的义好像是用来要求人的一个东西，他面对上帝

的要求感到自己的绝望。后来他有一个重大的变化：他觉得这个义不是上帝要求人的，而是上帝把义作为一种礼物白白地赐给人，就是绝对无条件的馈赠；这样的比喻就是，好像一个被关在监狱里的人，被许诺说只要他付得出赎金，他就能获得自由。但是，这个人没有钱，没有办法解决这个问题。根据马丁·路德的解释，上帝的义就是，"有人告诉这个监狱里的人说，有人已经为你付了赎金，所以你自由了"。这个付赎金者就是上帝。所以，路德说的义主要就是这个层面的东西。

路德讲到这个义之后，他就有一个很重大的变化，即提到了两种公义论：一个说是外面来的义，自外部输入的，是"基督使人称义的义"。第二个是"我们本身所有的义"。但并非是人独自做成的功，而是借助第一种外来的义所做出来的。所以第二种义即人的义包括三个方面，一是去恶，消灭和根绝自身肉体的欲望。二是为善，即自己去行善的事情。三是讲人对上帝的爱。他这样来理解人的义。这样总结一下加尔文和路德的话，就可看出：义和公义的概念，第一点是指跟神的旨意制定的要求和责任是否相符合的情况，这个主要是人行出通过律法所制定的义。第二个就是耶稣所称的义，是礼物，是赐给那些获准进入神国的人。这可被称为内在的义和外在的义；这是我讲的第一点，很重要。以前我们很简单的把这个"义"解释成，若上帝看来你是合格的，那么你就是义的。那么基督徒的最高境界，要追求的就是在上帝看来说你是合格的，好像考试通过，你就可以进入一样。是这样的一种状况。那么，这个义的概念和即路德所说的 justification by faith（因信称义，或者唯信称义），就是完全靠上帝的恩典，上帝是唯一的来源。这是一点。

简单区分一下路德说的里面之人和外面之人。律法只能限制外面的人，不能限制里面的人。这是他所讲的这个义。而路德和加尔文讲的称义，可分成三个层面：第一个是上帝眼中的称义，第二个是因做善功的称义，第三个是因信称义。这样来讲，路德和加尔文讲的称义都是上帝认为合格的义。

另外在善功称义上，路德和加尔文他们两个都是对之拒绝的，因为他们都强调因信称义。但是加尔文和路德在这个地方，在因信称义这一点上还是有区别的。加尔文有一个概念叫"称义的开始与继续"，这个是在我所读的文献中，路德在这个方面说得不多。他提到"称义的开始"，就是"赦罪"，就是白白地得到恩典。这是路德和加尔文都承认的。而加尔文讲的"称义的继续"，这就使罗马天主教和

加尔文的分歧在这里表现出来了。因为罗马天主教认为，由于圣灵的革新使人知道并且顺从律法。就是人的本性被圣灵感动，称义得以继续。而加尔文认为，人称义只有一个基础，那就是上帝的恩典。所以从这一点来说，加尔文讲的还是唯信论的。所以从"称义的开始与继续"，我们可以看出加尔文与罗马天主教的区别。

再继续看"称义的开始"与"称义的继续"这两个概念，我们也能发现加尔文与路德之间的差别。最重要的一点就是加尔文的"预定论"（他的预定论就暂时不谈了）和"选民的标记"。好行为是选民的标记。在讲称义这个问题时，加尔文强调的"选民标记"是他和路德区别开来的重要的一点。他提出的选民的三个标记：第一是坚定的信心、相信自己是选民；第二是学习与事业的成功体现了上帝的祝福；第三是品德高尚；他所强调的是这个。路德强调的是唯信称义，而加尔文则强调好行为是称义的标记。路德的因信称义像是法庭的宣判，只注重结果。而天主教则强调"成义"，即是"成为义"，而不是"称义"。称义就是你本来不是义，但是算做义。而成义是你有一天你真的成了义。虽然大家通常说的是成圣，而这个成义与成圣在天主教中可以替换。但是，对路德来说，这一点是非常不可能的。

在刚才大家提到，在儒家和基督教的圈子里，很多人都在修炼，但是修炼的过程中就有很多的问题。很多基督徒非常努力地去做好事行善，但是行得多了以后，就会发现这些人越来越可怕，因为他身上可能会出现两个特点，第一就是骄傲起来了，"你看我多好"，虽然不讲出来，但是我相信我是好的。第二，觉得"你们都不好，他们就更不用说了，更不好"。因此，一个自大，第二批评他人，这是很多基督徒非常难以克服掉的东西。所以这一点，就使我想到，其实在整个的教会传统中，在路德之前，他们就有这样的"火与铁"的比喻。你看一个铁，烧红了，很热，是因为有能量在里面变热。但是铁和能量是两个东西。就是说，一旦那个能量没有了，铁马上就会冷下去。当然我不知道这是不是我的误读，我的理解就是，根据路德的讲解来说，一个人永远不能成为义，也不能成为圣，你再怎么努力，就像这块铁，是一块儿冷却的铁（凭借自己的力量，只能变得有点儿热，而不可能变得真正热）；要想能变得真正热，只有一种状况，接上电，或者让圣灵通进来，然后你才能变为热。一旦能量消失，开关一关，过一段时间你就会凉下去。所以，在这个世界

上，成义，从路德这种角度来说，就杜绝了这种可能性。在人间绝对没有可能“成义”。这是我所要讲的第一点。

第二点，讲“成圣”，在基督教里有很多人用 sanctification 来表达。不过这里面强调的，这个“圣”是想表示原来的“义”，就是在上帝看来是合格的品质，或者就是上帝的形象。因为人是按照上帝形象所造的，在犯罪之前应该是义的。当然是不是如黑格尔所批判的那样，那时候是蒙昧的，那是另外一种说法了。而一个说法是，那时候人是处于完全义和完全自由的状态。所以，所谓的成圣，人追求的成圣，就是要回到这一原点上去。这是所理解的“圣”。那么，“成圣”就是一个动词，或者动宾结构，要“成为圣”。那这里我也是简单地分析一下这个“成圣”。根据信义会的《协同书》(Formula of Concord)，大家知道，这个《协同书》的出现能够代表信义会的基本观点，既有一个广义的成圣，还有一个狭义的成圣。狭义的成圣就是指因信基督称义之人身上所发生的更新或者善行。这是大家熟悉的，表示“做个好人，做个好基督徒”，但这是狭义的成圣。广义的成圣是包括过去完成时的“成了圣”、现在完成时的和现在进行时的，以及在基督将来来临的时候才能成功的“成为圣”。所以，这里有“成了圣”、“正在成为圣”，或“将要成为圣”。我在这里讲的更多的可能是第二层的“广义的成圣”，而第一个层面的成圣，并不是真正的成圣，而是一个在一定范围内的狭义的成圣。这样一来，路德的这个观点好像就比较可怕，他拒绝两种可能性：第一就是人通过某种方式或某些事情而使自己成为圣洁或者至少更圣洁一些的可能性，好像是根本不可能的。这个是可能颠覆一些人的概念。就按照信义会的严格传统来说，它是拒绝柏拉图的“相似的吸引相似的”这种理论的，认为在根本上这是绝对不可能的。只有一种可能性，就是说“我要学信、基督为我、本于信以至于信、不再是我，乃是基督”。就是一个人想成为圣洁，只有等基督在他心里的时候才有可能。除此之外，人是不可能真正成为圣。哪怕想要更圣洁一点，这也不可能。一旦他要成圣，套用中国的话就是，只有天灵感应，只有上帝感动他，圣灵感动他了，才有可能。第二点的话，如果前途这么悲观的话，那么人是不是就不冷不热，什么都不干了？这也是信义会也要排斥的思路，认为也不能这么来做。

也就是说，芬兰有一个很重要的路德研究学者曼多马(Tuomo Mannermaa)，

我翻译过他一本书《上帝》(中国基督教协会,上海,2005),在上海出版过。他就说,如果这样的话,基督徒追求成圣的过程有什么意义呢?追求成圣的目的,不是要证明:看,我今天比昨天好一点吧?你看我比他们好一点了吧?不是!最终证明的一点是:人是没有独立性的,是离开耶稣基督一点希望都没有的。所以,人成圣的追求过程,就是证明了一点:人不能成圣,但是,人仍然有希望;而希望就是,你只要和耶稣基督接近,你就有可能做出一些圣洁的事情来。当然,这是最后进入天堂之前的过程。这是我所讲的一点。

那么加尔文所说的成圣,当然是指"向着老我死去和向着新生命展现"。我再简单地说一下卫斯理所谈的"成圣",卫斯理的成圣说的"独立的"还是"协立的",这也是大家意见不一的问题。但是他也强调上帝的形象。成圣也是追求上帝的形象,跟原来的义相关。他所关注的核心就是"新的创造",这一点与我刚才讲的路德相比,卫斯理和他之间的差异还是蛮明显的。所以,卫斯理强调的是一种更新、一种修复。这是他这样一个状况。但是,总体上来说,这可能是西方教会的传统、拉丁的传统,强调罪者对上帝的亏欠。而东方教会强调的是"罪人本身内在的一种被侵蚀"。所以,西方教会更强调的是"法庭式的赦免",而改革宗则强调的是"上帝主权和人的无能"的对比。而亚美尼亚(上个月即2012年10月,我到以色列去了一趟,呆了十天,接触了亚美尼亚派),他们的自由一直仍然保存堕落之后的人性中,接近东方教会说的能力。这样就是说,在基督教内部关于成圣的问题,是有很多的差异的。

所以,这些合在一起,简单的就是照本宣科的说一下,提出"义"和"圣"的概念。在讲"圣"的时候,根据我自己的简单理解,儒家里面也非常强调"成圣"。当然儒家里面有很多的概念,"仁义礼智信"都有,好像杜维明就认为儒家的主要目标就是"学做人"。那我们再把孔子称为圣人,孟子等这样称下来。儒家在形而下的世界上最终目标是要成为什么?就是成为圣。这样比较的话,就是,把罗马天主教与儒家相比的话,应该有更多的相通之处,芯义会与儒家之间的差异则好像蛮明显的。

另外一个"成神"的概念,是东正教里的 deification ,divination, theosis 等。有人引用过亚那他修的这个话,就是"神成为人的目的,就是要使人成为神"。这

个在天主教里面，可能没有说“成为神”，而是“成为圣”。东正教是使用“成为神”的说法，只是这个神是大写还是小写的字母，需要讨论。芬兰的神学家们在进行信义会和东正教对话时，就特别强调经文“分享上帝的性情”和“分享神的性情”(《彼得后书》第1章第4节)。他们根据这句话来论证，人成为神的可能性。人怎么成为神？成为神就是你有了上帝的性情，就是像神那样。所以，这一点就使东正教，最近二、三十年，在欧美引起了很多人的关注。在这个基础上就引起了信义会与东正教的对话，反过来又促进了信义会与罗马天主教进行对话。最后罗马天主教和信义会做过一个关于因信称义的联合声明(The Joint Declaration on the Doctrine of Justification，JDDJ)。双方主要是不再互相指责对方。路德开始是被开除教籍的，现在也不开除了。而且信义会的人也不像路德那样再说教皇是魔鬼或撒旦。就是说关于因信称义这一点，路德和教皇当年吵那么厉害，其实其中是存在误解的。也就是说，称义这个东西是非常复杂的，多方面的，当时他们只谈了一个或几个方面，在这个理论上，纸上谈兵的话，他们之间的差异并不是人们想象得那么大。这是“义”、“圣”和“神”这样的三个概念。

那么底下同样的讲佛教，佛教也是对中国文化来说，影响非常大。佛教的最高境界，是什么？是不是就是要放下屠刀立地成佛。总而言之，“成佛”，这是什么？佛是“觉悟者”。觉悟者是觉悟了的 understander，realizer，他是一个人还是什么？我想从这一点上可以比较一下“佛”这个概念，和刚才讲的“神、圣、义”之间有什么一样和不一样。还有一个就是道教里面说的“成仙”，或者“成为真人”，如《庄子》里面描述的。但是，什么叫“仙”？这是什么境界？是在深山老林里的，还是在另外一个世界里。我自己观察觉得，要研究基督教和中国文化的对话，从追求理解的角度，如果深挖掘这几个概念，可能还是比较有意义的。这样之后，底下我想套用一下语言的分析。

就是说，无论是“称义、成圣、成神、成佛、成仙”的“成”，这里都是一个主谓宾的结构，主语都是我；基督教里讲的“成圣”，也是我要成圣，我要读圣经，和圣灵感动，然后我就清楚了，要成为圣洁，像基督一样。东正教的“成神”也是一样。儒家里面讲的“成圣”，我的理解也是主语是个体的我。那“成佛”也是这样。“成仙”也是这样。但是，这个“称义”，主语就不是“我”了。或者说，要说主语是我的话，“我

被称义”。这些结合在一起，我自己感觉到，基督教和中国的儒释道之间的差异，应该很明显。但是，中间也有很多相通的地方。所以，这是第一点。我想从现象学的观察来描述他们比较本质的差异所在。

第二点，我想讲第二个词，谓语，动词，“成”。成为，这个有没有可能？就像我能不能成为圣？或者圣人，圣洁的，这个有没有可能？按照基督教的传统里面，这个差异很大的。有的是绝对不可能的，有的说是人神协作有可能。但是，在这个儒家和道家里面，是不是觉得有可能？我自己研究儒家和基督教对话的时候，自己有一个感受。我在中国上大学的时候，自己上的是中文系，我中文很差，到大学里才第一次通读《论语》原文。当时最大的感觉就是，孔子这套都是抄袭我爷爷的。我爷爷是个文盲，我一看孔子这个话，其意思从小就听过无数次。后来接触和研究基督教之后，才发现儒家对我影响很深。在我成为一个比较积极的一个基督圈子里的人之后，我最后经历了一个很大的痛苦。因为我喜欢像路德在修道院天天反省自己那样，每天计算自己的罪是不是比昨天少了一条还是多了一条，渴望自己成圣，结果痛苦不堪。所以，在我看到南乐山（Robert Neville）和白诗朗（John Bethrong）讲荀子的“礼”这个概念的时候，就感觉，自己进入到基督徒这个圈子很多年了，自己却仍然都在干一件事情，就是“我要用圣经、圣灵来成圣”，而不是让圣灵使我成圣，最多是让圣灵帮助我而已。就是说，成圣、读圣贤书，是我的本能语言。只要一讲这个问题，我马上就是想到要自己努力通过读圣贤书来成圣，即使成为基督徒之后也仍然如此，只是以前强调读孔子的书和中国传统的教导，后来变成了强调读《圣经》而已。所以，这里我就发现，整个在挣扎和所谓的修炼的过程中，一个很重要的核心就是，我的句子中的主语“我我我。我要成圣，我要圣洁，我要怎么怎么样”，而不是“上帝、基督、圣灵”。所以，这里今天在座的有这么多的中国的儒学大家，我想求教一下自己的一个观察，即我觉得儒家强调的是一元论，强调的天人在本质上的一致性，以及人在实践中对人性的过分乐观性，即人可以自己成圣。不知这是否能得到大家的共鸣？

从今天早上林安梧教授所说的状况来看，我觉得，他的评述就和我自己那本书（《儒家、基督宗教与救赎》）的结论吻合。这是我自己的观察。好像对于不少儒家人士来说，儒家对人性好像还是比较乐观的，天命之谓性，人与天在本质上都是

统一或同一的，所以根本不存在要从这个世界跑到另外一个世界的形而上与形而下之分。但是，基督教在这个地方，天/上帝与人是两个不同的。这样一来，你要想凭借自己的力量从形而下的这里跑到形而上的那边去，好像是绝望的不可能。所以这一点，特别是在这个语境中，基督教的学者或者是信徒应该向中国来学习，同样，中国是否也可以来参考一下基督教的东西？谢谢大家。

主持人：非常精彩！下面请王忠欣老师做回应。

王忠欣：刚才保罗花比较多的时间讲了一下基督教的观点、看法，中国文化讲得比较少，尤其是佛教和道教，因为我们参加会议的学者里面，没有佛教、道教方面的学者，所以他没有展开讲。因为最近这些年一直做基督教和中国文化的对话，我自己的一个体会，第一个方面就是觉得这个对话是非常有意义的。因为我们毕竟长期都在自己的传统和信仰里面，我们因为时间、精力的限制，有时候会对其他的传统、思想、文化接触得少一些；而且我们对其他文化信仰的理解，多半是经过一些不同的渠道，可能不是第一手的，而是第二手的转过来的，这样就会产生一些误解，甚至完全和它本意相反的理解，所以很有必要把一些观念性的东西进行澄清。比如说，使徒保罗讲的义，是基督教的一个非常重要的神学概念。基督教毕竟是一种西方的文化，其教义、神学思想的记载，或者解释都是用西方的语言，如英语、希腊语、希伯来语等，用中文来翻译，中间的意思会有一个流失，翻译过来的意思是不是还保留着它本初的意思？这是一个很大的问题。但是你又不能不对它进行一个言说，这就要借助中国的一些文字。比如说刚才讲到的“义”，“义”显然就是借助了儒家的仁义的很重要的观念。但是它们的内涵其实有很大的不同。基督教的“义”讲的是人和上帝的关系，这种关系如果扭曲，就变成罪。而罪中国人理解的是道德上、行为上的过错，而基督教讲的罪是指信仰的层面上你和上帝的关系的缺失。所以这个“义”也是双方关系的恢复，并不是讲你对别人怎么仗义，或者你的行为多么好。还有其他的概念，像我们做基督教和佛教对话，也讲到佛教的一些概念，如解脱，它和基督教的拯救也会有一些差异。另外，像约翰福音讲到的“道成肉身”，这个“道”和道家的“道”到底有多大的相同和区别，这些都需要

在进行对话的时候不断澄清。

第二个方面，这样的对话，保罗也讲了，主要是增强彼此的理解，大家如果能够通过这样的对话、对谈，把另外一方对自己不理解的地方加以解释，就可以帮助对方从一个比较真正的层面上对自己有一个正确的理解，自己也可以把对方的思想和自己的信仰有一个会通，这是有很大的益处的。当然，我们还是要承认，不同的信仰文化、宗教中间存在着很大的差异，因为关注点还是不一样。比如刚才提到的一个问题，保罗没有展开讲，就是道教的成仙，其实从宗教的角度看，成仙已经不是追求超越的层面，而是追求一种很物质化的东西，追求对于现世的生命的延长、享受的延续。那么这个思想和其他宗教就有差异了，和佛教的差异就更大了。佛教讲的成佛是要灭绝欲望，灭绝生死，不再轮回，不再进入物质的世界里。准确理解对方思想的重点，是很重要的问题。我们这几年做基督教和佛教的对话，讲到基督教的爱和佛教的慈悲，着眼点完全不同。基督教是要入世，是要在很人情化的过程中给你一种很温暖的爱，但是这种爱却是佛教所要竭力避免的，佛教要拒绝人的七情六欲的东西，这个人情味的爱是要去掉的。所以两者的差异很大。

其实我们在对话中还是会不可避免地出现一些观念或者说法的误会，如果我们能够在交流时，把这样的一些误会，多花一点时间去澄清，我觉得可能更有意义。比方说，今天好几位学者讲到中世纪，讲到天主教会对于科学家的一些做法等，这些成见实际上一直影响着我们。我们可以在这样的一个对话的过程中，花点时间把这些问题澄清。中世纪的宗教战争，为什么会在天主教的情况下产生？后来就不再有了？比如说在中国没有宗教战争，为什么在西方有？像这样的问题我们都可以敞开一点，多花一点时间去讨论。我们知道，实际上在这些事件的内部，很多的东西都与宗教没有关系，而是与宗教以外的其他因素有关，而那些因素则是我们常常没有注意到的，我们只看到了宗教的表象。

关于思想或者传统文化的传播问题，像儒家的传播，有多少人是通过学术式、专业式、文本的仔细研究了解儒家的？我想很少很少，因为我们没有时间和精力这么做，我们不是这个专业的专才，大多数人可能都是像保罗讲的，靠他爷爷这样的口传来领受的。比如我们知道儒家就是通过文化大革命时期的批林批孔，没有

批林批孔，我们根本都不知道儒家。所以我们是通过这样的独特渠道获得的这样一个信息，但是这个信息里面有的可能是真实的部分，有的则是虚假的部分，应该有一个澄清的过程。

最后一点，是关于儒家对人性的乐观的看法。儒家对于人性的看法是比较乐观的，保罗的文章里面没有专门去讲儒家的人性论，他讲的成圣，是讲基督教的。我最开始看他的题目以为他是讲儒家的成圣，但他没讲到。这一点很重要，儒家的成圣观和基督教讲的成圣有很大的不同，基督教主要是讲要靠上帝给的恩典得救，得救以后继续靠上帝的恩典保持自己圣洁的状态，使自己不断成圣。儒家更多讲的是靠自己的努力、自己的反省、反思。但是这样的反省、反思、努力，基本上是建立在对人性的乐观的看法上面。这和基督教有很大的区别。基督教恰恰相反，是对人性的批判，认为人性有罪的倾向，并不可靠。所以在基督教影响下建立的政治制度，都是防范人性的不可靠、人性的败坏。相对而言，儒家这方面就讲的比较少。如果能展开的讲一下这个问题，可能对大家会有更多的帮助。

主持人：王老师刚才说的转义方面的问题非常非常重要。您刚才说的成圣问题，而在圣经里分别为圣不是特别高的概念，一般事物都可以分别为圣，而儒家里面为圣是很严重的一个事情。下面请黄老师进行再回应。

黄保罗：我这里只写了提纲，没写别的东西。我刚才发言也提到了，我讲“成圣”的概念，既是基督教的也是儒家的。刚才也提到，《旧约》里面经常提到“分别为圣”，他的地位好像没有在儒家里面地位这么高。但是在《新约》里面，用成圣的概念的时候，地位还是蛮高的。比《旧约》的时候还是要高很多。这是第一点。那么另外一个就是，关于儒家这个问题，我觉得是丹麦的哥本哈根的 Niels Gergensen 教授评论我那个书《儒家、基督宗教与救赎》这本书的时候，也提到这个问题。他就说，儒家在讲成圣的时候，似乎更强调人的能动性和参与。基督教在讲成圣的时候，好像更多的时候是从人性的败坏和无能这个方面，强调人的不行。在讲成圣的时候经常是从结果的层面，所以谈没谈几句又谈到称义的问题去了。但是，这是客观存在的，儒家和基督教都会谈到的。但是用什么方法解决？这个现象并不能简

单地推论出基督教和儒家哪个高、哪个低。只能说他们两个追求的方面不一样。当然，儒家和基督教都强调一点，要讲成圣这一点，一定要先谈天/上帝和人的互动。在儒家有天，基督教有上帝。上帝与人，和天与人的互动，这个是前提，在这个前提下再来谈成圣。当然，我刚才举了一个例子，就是在基督徒圈子里有两个危险：一个是什么都不干了，就靠上帝的恩典白白睡觉。另外一个就是太火热的基督徒，搞成原教旨了，就太厉害了，太火热了，有的人自义为现在掌握真理、基督住在他的心，他就会以理杀人，以上帝杀人，什么事都能干出来。所以在神学家的圈子里，对这个意识一直在批判，提醒这个东西。而在儒家的传统中谈这个问题的时候，儒家是不是对人性太乐观了呢？大家可以讨论这个问题。从理论上是这样。

另外我们再讨论一下经验层面。从古到今有多少个圣人？天主教里教皇可以将某些信徒祝圣为圣徒，而新教里面根本就没有这种制度，因此，谁都没有机会成为圣徒。所以，这是一点，我想在这里确认一下，在座的儒家学者是如何看待这个问题的。就是：儒家的成圣从古到今有多少圣人？历历在目，有名单之类的。儒家在理论上有没有这个论述？这是第一。第二个，这个单子与我们的经验，如果说两千年的古今中外的经验对照一下，是不是融合？然后再讲第三步，即中国将来朝什么地方去的问题？虽然中国的十八大告诉我们了，但是我们学者还是要再讨论一下。就是说，通过这些，看看对未来，我是把赵老师早上画的圈子外面再画一个圆圈，大家不是来互相批评，而是来互相讨论。所以我讲的目标是理解、学习和借鉴的问题，对于我对佛教和道教讲的不多这个问题，我承认，我的目标是要来进一步研究的；从我自己观察来说，基督教文化的概念，还是很有意义的。你讲仙，成仙是一个物质性的，当然成仙是有这个意思，无论人通过练功、吃药、活到999岁或者不死、不朽。在大街上遇到一个人，看上去好像50岁，但实际上3 000岁了。我听过这样的理论，那么仙是什么东西？是不是儒家的一元论里，整个这个世界此岸和彼岸没有区别，那么这个道教里面所谓的成仙是不是这个意思呢？而佛，我不知道能不能这样理解，佛的层面要低一些，就是佛只是一个觉悟者，他应该是觉悟了什么东西、觉悟了真理的一个悟者。

还有一个宗教战争，你也说西方的宗教战争，早上林老师也说了中国没有宗

教战争。我认为，好像不能这么说。中国还是有宗教战争的，当然他的战争打起来比较简单。就是皇帝说一下，然后打两下就结束了，就是把不被皇帝认可的都消灭掉。这个还是有的。所以从古到今，这个还是存在的。所以简单的就是这样来呼应，我们还可以继续讨论。

主持人：下面请大家自由讨论，各抒己见。

郭齐勇：谢谢！保罗兄这篇论文虽然没有完成，但是在继续完成的过程中，讲得很好，王老师点评也很好。佛教其实非常高，成菩萨，成佛陀，这个是要有修炼，有最高的菩提智慧。所以这个是圆教，真善美如合一的境界，是最高的境界。但是佛教，特别是中国化（儒家化）的禅宗又是很人间化的，人间佛教是很讲实践的。像台湾的四大佛教山头，都是强调人间佛教的，又是很实践的，跟现实生活相结合的，同时又有极高明的境界。道教是不是可以用成仙来表达呢？还可以再商量。因为他们有炼丹术，外丹，还有修养心性，内丹。内丹主要还是修炼身心。而道家肯定的是圣人、神人、至人、真人。成圣，其实道家也有圣人，道家心目中的圣人。当然这也是三清观里面祭祀的人，应该是炼内丹的那种道德非常高尚的人。关于儒家的圣人，您刚才谈到的是我要怎么样，我要成圣。儒家没有这样的看法。真正的儒者不自我标榜要成什么样的圣贤，什么样的人格的。孔夫子尚且说："若圣与仁，则吾岂敢？"我怎么敢说我自己是圣人、是仁人呢？都不敢啊。子贡问，如博施于民而能济众，能够广博地施加恩惠给老百姓的人，能不能称为仁人呢？孔子说，那岂止是仁人，简直是圣人了。就是说，圣人是别人对你的评价，不是你自己的期许，我要怎么样云云。再一个就是说，儒家是不是对人性太乐观、太积极呢？其实儒家对人性的负面是有深刻的检讨和反省的。你看看《荀子》与曾国藩的日记，还有过去儒家修养者的功过格，不断地反省自己，我这里做得不好，我心中的阴暗处，他对自己的自省、克己，对人性的负面有相当的揭示，也不只是荀子才有的传统，整个儒家有相当的反省和警惕。再一个就是儒家认为，圣人学于众人。"人皆可以为尧舜"，"涂之人皆可以为禹"。尧舜禹等圣人，是老百姓中产生的，不是所谓精英人物，而是民间的奉献型的人物。圣人学于众人。现实中有多少圣人

呢？就像中国的正史里面，有道学传和儒林传，你是学儒家知识的，是可以入儒林传，但是不能入道学传的。能入道学传的，都是公认的圣贤人物。圣贤人物应该是后世的、别人的评价，就是他的奉献精神非常伟大，特别是载道的，对传统的道统，对中国文化精神的传承，起着非常重要作用的人。所以尧舜禹，早上张祥龙老师讲的道统，这个非常重要。为什么道统不能废弃呢？道统与学统、治统、政统是有一个分别性的。道统是最高的一个东西，他是把中国的精神文化一代一代传承下来的过程。当然有些儒者可能不能成为圣王，但是是圣贤。五百年必有王者兴。隔一段时间就会有人继承起来，把哲学的传统、道统的精神继承下来的人，就是儒家的圣人。儒家的圣人不是不犯错，不是一个什么样的循规蹈矩的人。儒教的圣人是把文化精神继承和挺立起来的人，应该是这个样子的。谢谢。

赵林：关于基督教的称义问题，我觉得是可以讨论一下的。我有一个基本观念，认为基督教思想史就是称义的历史，就是“称义”本身的内涵不断演变的历史。我原来也关注过这个问题，这需要追溯到基督教的起源问题。从基督教的“两希”传统来看，希伯来传统中的“义”，和希腊以及后来罗马传统中的“义”差别非常大。希伯来传统中的“义”，写成 sdp，这个“义”在很大程度上是与希伯来人的苦难经历和得救希望联系在一起的。这个“义”和“罪”一开始就是相联系的，是一对相辅相成的概念，“义”必须要从“罪”的角度来理解。按照希伯来人的信仰，有些人是罪人，有些人则被上帝看成义人，比如说亚伯拉罕就是一个义人，这些都是从上帝的角度来看的。希伯来文中的“义”确实包含着路德所要弘扬的东西，这就是上帝的恩典和慈爱。上帝具有两个最重要的特性，一个是仁慈，另一个是公正。希伯来传统中的“义”更注重上帝的仁慈，称义是上帝给予的恩典，并不太强调其中的公正意义。但是希腊人对“义”却有不同的理解，这种理解从希腊的亚里士多德一直延续到罗马的西塞罗，他们比较强调“义”的公正意义，即 justice 的含义，“称义”(justification)被看作是一种法庭意义上的公正，即法官根据你的所作所为来宣布判决的结果。当然，法官在法庭上宣判你无罪，并不一定意味着你真的就是正义的，只不过是法官宣称你无罪而已。

在基督教的整个发展过程中，关于“义”的理解始终是在这两种不同的理解中

摇摆。16世纪马丁·路德搞宗教改革，称义是核心的问题。因为在中世纪，神学家们过于强调希腊或拉丁意义上的公正，而忽略了希伯来意义上的仁慈。尤其是中世纪后期，经院神学家们在称义问题上形成了一种契约论思想。他们认为，我们每个人做出我们应该做的，上帝则相应地做出一种回应。这种观点比较典型表现在托马斯·阿奎那的思想中，此外像邓斯·司各特等人，也都持有类似的观点。简单地说，就是人做人应该做的，上帝则做上帝应该做的。按照这种观点，人在称义问题上也具有一定的权能，人的表现即所谓"善功"会影响到上帝的决定，可见这里强调的是法庭意义上的公正。然而路德却认为这种观点的弊端很大，因为到最后，人到底要做什么事情才能叫"善功"，才配得上上帝所宣称的义，这完全要由教会说了算。教会的权力因此而无限膨胀，于是就导致了中世纪的一系列弊端。所以路德主张降卑自我，把人的权能降低，就是为了针对罗马教会的无限权力。

路德强调的是希伯来传统中的义，他完全把称义看作是上帝恩典的结果，而不是个人善功的结果。路德认为，人在称义之前是没有任何善功可言的；而在称义之后，你的善功也不是你自己做的，而是上帝让你做的。因为义本来就是上帝的恩赐，善功是称义的结果而不是原因。他完全否认人具有任何善功，从而也就否认人可以凭借善功与上帝讨价还价。鸿信兄应该还记得，我曾经回应过你写的一篇文章，关于"在万人之上"和"在万人之下"的问题，即路德的自由观问题。前几年我也曾在《道风：基督教文化评论》杂志上发表过一篇关于路德十字架神学的吊诡性的文章。路德神学的最大问题就是，他的"义"和"信"这二者，究竟谁是谁的前提？尽管路德在称义问题上的基本观点是"藉乎恩，本着信"，但是到底信是义的前提，还是义是信的前提？这仍然是一个值得讨论的问题。当然，路德认为我们是罪人，没有义可言，我们是借助上帝的恩典，然后心中才有了信仰或信心，才被称义的。但是我始终认为路德这个人是一个矛盾体，他的整个理论给人的感觉是非常谦卑的，但是实际上他却是一个很狂妄的人。他心中始终确信自己已经被称义了，甚至已经成圣了。在他那里，信心实际上构成了称义的前提。简单地说，我首先对自己有信心，相信自己已经被称义了，我就果然成为一个义人甚至圣人了。当然他嘴里是不会这样说，但是路德始终保持着一种顽强的自信心。

路德的这种狂妄精神最后演变成为整个德意志民族的特点，近代德意志民族

的特点就是精神领域中的一种孤芳自赏的狂妄，典型地表现为哲学上的唯心主义。我一向认为唯心主义是德国最高的哲学形态，是一种登峰造极的狂妄，即精神的狂妄。德意志民族把这种精神的狂妄表现得淋漓尽致。所以海涅后来说路德开创了整个德国文化，这个评价一点也不过分。没有路德，也就没有后来的德国哲学和德国文化。但是也正由于信和义之间的分歧，后来造成了路德敬虔派与正统派之间的分歧。正统派更多地强调称义是信心的前提，而敬虔派呢，他们却认为信心是称义的前提。这就是我的理解，提出来与保罗兄讨论。

张祥龙：儒家怎么看圣？很多人都说过了，我觉得很对，就是圣者能够光大人群的文化，直接造就民族和人类历史。而成仁就不一定有如此伟大的事功。孔子虽然谦虚，但是他毕竟讲，我欲仁，斯仁至矣。就是说仁可以凭借自己心灵努力达到的。有的地方甚至讲，亲亲就仁了。子思、孟子等人都讲了，你能孝顺自己的父母，就是仁之端。亲亲就是仁，或起码是行在成仁之路上。而圣是和命有关的，不光和心有关。孔子在作《春秋》前绝对不会想到自己可能是圣人，他一生就是失败的一生，什么都没干成。但他编制六艺是很伟大的，那个干成了。汉代是一个公羊《春秋》学占上风的，他们认为孔子通过做《春秋》，成了新王，成了一个新时代的王，这样他就有了天命，有事功了，就不光一个仁者，而是一个圣人。所以儒家里圣人很重要。那个排序，尧舜禹汤文武周公之类的，孔子之后，到孟子还是可以算圣的，亚圣，其他的都是子了。

最后我做一个评论，我觉得沾沾自喜的问题，后世儒家里面是有这种情况，好像成圣也好，成仁也好，那么直接，那么当然。在这方面，基督教有它的消毒剂，比如原罪说、上帝超越说，抑制人的沾沾自喜，但前提是基督徒能够真正体会到其中的真意。而且，沾沾自喜是世界上的宗教都面临的问题，因为你去追求真理，追求对人来讲终极的真理，这种宗教就容易沾沾自喜。他一有所得，马上觉得比别人强。当然了，要不这样，谁去干啊？但是我觉得问题是两边都有的。你两边都涉及了，是对的，儒家要向基督教真正学习这个。汉代以来，包括目前，儒家这边沾沾自喜的太多了，太容易了。以前是批佛老，也是沾沾自喜。宋明理学的很多人我很钦佩，但是有的言论确实是不对。批佛老，你真的批得动吗？最近我还出了

一本书，讲这个。就是你要把佛家的道理真弄通了，才可以反佛老。你能不能达到孔子当年的那种敏感和尺度？反过来，基督教也有这个问题。沾沾自喜，是所有的宗教，尤其是有普遍主义自傲的宗教是特别容易染上的，因为他相信得到的绝对的、一劳永逸的真理。你一再讲了危险性，我觉得这是双方都是的，是大家都应该拿来共戒和自我警惕的。

林安梧：保罗兄这个文章很有意思。一网打尽，从基督宗教到佛教，儒教，道教，我想有一些很有趣的对比。基督宗教讲“因信称义”，儒家讲“居仁由义”，“仁者，事亲是也，义者，敬长是也”“大丈夫，居天下之广居，立天下之正位，行天下之达道”。广居是仁，正位是礼，达道是义。“义”是一条路，“仁者，人之安宅，义者，人之正路也，礼者，人之正位也”。我想回到这个地方，还可以去问人跟人的关系，跟天地万有的关系，到底用什么样的关系。但是他显然不是“因信称义”这个传统；不是这个话语法则节律为优先的传统；而是一种人伦气的感通的关怀爱为优先的传统。我说是“我与你”(I and Thou)的传统。这是借用马丁·布伯(Martin Buber)的话来说，不一定是他的本意。这与基督宗教不同，不是我跟他者之间怎么处理的问题。其实孟子对这些也有很多处理，孟子讲“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣！”“充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神”。儒家一样有讲圣人到神人，道家则讲圣人无名，至人无己，神人无功。我想儒道两家都讲人有本真性，原初性，儒家的本真性，又有作为一个人伦的理想性来说。说到顶就是一层一层往上说。而道家又是回到最原初的自然去说，当然这个自然也不是我们说的 nature 的自然，而是回到本真性，原初性的人文意义上的自然。如果要说，儒家的阶位还是有的，就是从“小人”、“俗人”，到一般的“常人”，恒常状态，再“有恒者”，再往上就是“士君子”，再往上是“贤者”、“圣人”。圣人的圣字原来指的是“耳听于天，口宣之于人”的人，这是从巫者转出来，进一步的意义。这是讲圣者，讲王者，讲“通天地人为王”。这个地方讲圣王，就是要把实践面拉在一块儿，通天地人，用王者去说。就是听之于天，宣之于人这个角度来说。但是孔夫子认为自己没有达到那个境地，所以刚刚郭老师也特别把论语那一篇背出来。(“若圣与仁则吾岂敢?”)学而不厌，诲人不倦，不厌不倦的意思就是在学习，在教

导。而他的弟子说是，学而不厌，就是“智”，诲人不倦就是“仁”，夫子仁且智，就可以说是“圣”（“昔者子贡、问于孔子曰：‘夫子圣矣乎？’孔子曰：‘圣则吾不能，我学不厌而教不倦也。’子贡曰：‘学不厌，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既圣矣！’”《孟子》〈公孙丑〉），就是从这里面来说的。

我觉得儒家是把圣人作为一个道德理想的人格。孔夫子认为一般人达不到的。而一般人的道德人格落实下来，一般人也达不到。而一般人可以做一个什么样的人，但是很难说许他以仁人。所以，儒家倒不是太容易沾沾自喜。另外儒家也有其超越面，只是方式不同于基督宗教，他也讲“对越在天”，他讲“小心翼翼，以昭事上帝”。“上帝”这字眼其实是《尚书》、《诗经》都常有的，就是讲至高无上的宇宙造化之源。他总的讲，是宇宙造化之源。因为“帝”这个字，原初的本意就是“像花萼之形”，引申作为天地万物造化之源。所以宇宙造化万物的根源我们认为是，既是存在的根源，也是价值的根源，也一切实践的源头。这个地方如果要跟西方的基督宗教的GOD的概念做一些比附，我想老一辈的学者已经做了很多的比附了，我觉得还是有可比附，可汇通的地方。只是不能太直接。因为我们讲的上帝毕竟不是基督宗教讲的GOD，我想不是。我认为他是至高无上的宇宙造化之源。而宇宙造化之源，就是我们的心性之源，道德实践之源，价值之源。这是既超越而又内在的总体根源，这里有一个连续，从一个个体之我，到一个整体，有一个连续，万物殊途而同归，百虑而一致，道通为一。这个地方其实是很有意思的。我倒觉得，您这里所挖掘的问题，应该会有一些很有趣的。特别“义”这个概念，我最近有一点了解，因为读《圣经·保罗书》，里面说“因信称义”，里面将“信”和“罪”联系在一块儿，说你有罪，也是义的另外一种表现，只不过是负面的。所以这些还是会归结到我上午说的，话语的论定系统，存有的断裂观，一神论宗教多半往这面走。我以为基督宗教与儒教虽是两个不同的心态，但必然相遇。在目前的状况下相遇怎么办？所以我们今天会生出今天这样的讨论来了。谢谢。

杨雅雯：各位老师好，我是澳门科技大学的老师。刚才的对话给我一些灵感，稍微讲一下，求教于各位老师。刚才黄老师说他以前做很多事情，就是在借由圣经来呼唤圣灵，然后帮助自己成圣。那我便思考：孔子的修行是怎么样呢？他说“我欲

仁，斯仁至矣”，他不需要借用《论语》，也不需要呼唤上帝，他想要的时候自然就有了。这似乎是一个外求和内观的非常不同的差异，可是难道完全没有任何相同的地方吗？当说到上帝，由上帝而来的恩典，人要保持他，这样才能成圣；而在《中庸》里面有一模一样的说法，他说“天命之谓性”，人的本性是由天来的，这本身不就是上帝的恩典吗？然后“率性之谓道，修道之谓教”。这两边的说法又是一模一样的。那不同的地方在哪呢？是两边的侧重点不一样，也就是说，率性之谓道，修道之谓教，所以儒家讲求的是教化；可是在基督教里面，我不太清楚，基督教的教义好像更注重在防范？他后来就发展出很多的法制，怎么样避免人生来就有的原罪。所以我觉得两边的不同更主要的是在最后的处理，一个注重在教化，一个注重在法制。

到了今天，其实主要都是西方的理念，所以其实今天中国所有的情况，政治、法律，还有教育，全都是搬西方那一套，这两边的根本不同在于：传统中国文化里教育和政治是连在一起的，政府当然负有教好人民怎么去过好的生活、怎么去当一个有道德的人的任务；可是在西方，这部分是宗教负责的，政治是完全不能干涉一个人道德的私领域的。我就想到孔子说的“导之以政，齐之以刑，民免而无耻”，如果用政治、刑罚来管理人民，人民虽然可以免于刑罚，但是是无耻的；但如果“导之以德，齐之以礼，有耻且格”。所以我觉得儒家其实不是物质大于人性，而是对人性有非常透彻的了解。我觉得现在的社会就是一个“导之以政，齐之以刑”，而大部分人是无耻的状态，不要犯法就好了的状态。我认为现在思考的方向是我们的教育，需不需要重新思考这种西式教育，主要把重点放在培养专才的理念是正确的吗？它固然有它的渊源，可是现在没有人去承担起一个人道德教育的部分，政治不行，教育也不行。所以我觉得现代很多人无耻的原因在于，重心不一样，我们过去是在教化，而现在是在法制。以上就教于大家。谢谢。

黄保罗：谢谢大家，这么多问题，我是应接不暇，非常地有收获。我就是简单的讲一下，也是这种被刺激出来的一点点感想。如果从最后杨老师，你记忆最新，我就先从你的问题回答。你讲的天命之谓性等这一切，我是很认可的。我自己做儒家与基督教对话的时候，就把这个“天命之谓性”和“人是按照上帝的形象被造的”，

做过比较。我是觉得有很多的相通的地方。另外，你对现代中国教育的点评我也很认可。但是关于基督教的教化，你说儒家比较强调教化，基督教可能强调防范、律法、法制等，这个我和你的理解可能不太一样。我对基督教的理解是，核心可能不是在律法、防范，这个不是中心。这恰恰是启蒙运动中的一波中的一块儿，引起世界脱离基督教的大变化的思路。所谓的西学里面，实际有一个"人学"和"神学"之间的严重冲突。在欧洲看的话，教会和社会之间，在伦理道德领域，有一点像中国的儒家和中国社会的这种所谓的你用的这个词的潮流之间的争战一样。所以，基督教在社会中强调的更多的是福音，就是指出人的绝望和希望之所在，是在福音上。如果只是讲教化或者导之以正，或者只要法律的话，这在我所理解的教会的传统中，这是一个堕落版的山寨版的基督教，这是一点点我的分享。

另一个就是林安梧老师，这个也是给我很多的启发。并且对于"圣"，你引用了孟子的达到圣的这一切，又关系到刚才张老师、郭老师关于"圣"的概念。郭老师认为圣是有道统、学统、正统，还有儒林和道学等，你说圣者并不是指没有错误的人，而是把文化精神挺立而继承下来。我听到这里就感到，你说的"这个圣"不是我想要说的"那个圣"，你说的"圣"是儒家中的说法，而我说的是另外一个圣，是那种好像 Holiness，是绝对的。所以，我就非常关心，儒家有没有"圣"（像基督教所强调的那个绝对的圣洁）这个东西。这是我对三位老师的看法的一点感想。

另外安梧兄讲到小人、君子/贤/仁/圣/王，这恰恰又是我所理解的基督教对人性的理解上。这两个好像也将要面临很多的挑战，并要在这个领域里进行对话的。因为根据我所理解的基督教，人的差别在知识量上可以分多少，但在本质上分不出来，因为与绝对的真理本身相比，人都是有缺陷的，在本质上是五十步与百步之差异而已。特别是君子和小人，这两个词用起来是很怕人的。但是您讲的万有同源，或者您说的先秦有"帝"的概念，在中国大陆的郭沫若对甲骨文进行考证，我做过相关的研究，我是很认可的。但是你又说到这个和上帝的 GOD 不一样，我觉得都是将来对话很好的内容。

那么张老师讲到"圣"和"命"，你讲孔子可能一辈子做梦都没有想到自己最后是这样高的待遇，所以他一辈子辛辛苦苦，最后得到这样的待遇。这是命的问题。

还有您也说孝的问题。所以，我特别感兴趣，圣和命的关系。如果天命定下来的话，是不是和加尔文的预定论差不多。然后你说的基督教的上帝好像是沾沾自喜的消毒剂，我认为沾沾自喜的倾向是所有的，不论是宗教还是传统，好像大家都很难避免的东西，到处都有。但是，从理论上来说，好像上帝是沾沾自喜的消毒剂，从实践上说基督教不一定成功了。但是，说到儒家，我们关心的是，消毒剂是什么？或者说，鲁迅在批评中国传统的时候，他批评虽有他极端的方面，但儒家来对照他的批评（特别是正确的批评）的时候，儒家的这套防范体系是什么？

赵林兄的发言，我也是很认可的。你讲的"义"的概念，在我的论纲的附注里面，专门追溯了希腊、希伯来所讲的"义"的概念。但是，你最后说的，"义"和"信"到底谁为前提，谁为结果。这里我可以介绍一个芬兰的研究路德的朋友，他提出一个很重要的概念，就是："基督就在信之中"。他说信是 faith，而不是动词相信（to believe in）。因此，愿意、信和希望，这三个东西搞得我们都分不清到底谁是谁。所以你讲的这个东西是非常有意思的。

最后也特别谢谢郭老师，你的分享对我有很大的启发。儒家并不是强调"我要成圣，更多的是他人对你的评价"。这个帮助我梳理了很多的东西。但是这里我还是关心一点，儒家有没有我在找的那种、说不出来的东西（即基督教所强调的"绝对的圣"、"分享了上帝性情的圣"）？还有您说的自行、克己，在天主教传统里，和儒家有很多的相通的地方。但是，这个里面到了成圣的层面，和称义所追求的绝对的层面又不太一样。所以，各位老师的回应之后，我总体感觉，这是不小心捅了一个马蜂窝，这里面实在是太丰富了。还要继续读书，谢谢大家！



略论儒家仁爱价值以及推爱方式的普遍性

报告人：

武汉大学哲学学院教授　郭齐勇

回应人：

芬兰赫尔辛基大学研究员　黄保罗





主持人(香港汉语基督教文化研究所总监杨熙楠)：大家早，今天是第二天的会议，现在开始第五场报告。今天早上我们很高兴请武汉大学的名师郭齐勇教授，也是儒家非常具有代表性的学者，来展开第一场报告。他的报告题目是“略论儒家仁爱价值以及推爱方式的普遍性”。我们把时间交给郭老师。

郭齐勇：各位代表上午好！我的论文全文如下：

略论儒家仁爱价值及其推爱方式的普遍性①

内容提要： 以“仁爱”为核心价值的儒学精神，在今天与未来的世界上，在文明对话与全球伦理的建构中具有积极的意义。“仁爱”与基督教“博爱”的价值有很多可以沟通之处。在人与自然、人与社会、人与人的交往关系，以及人自身的身心关系方面，儒家有极其重要的资源，尤其是“推己及人”、“将心比心”的“恕道”、“推爱”“推恩”的方式，值得珍视。“爱有差等”是具体理性、实践理性，恰可证成普爱。儒家“推爱”的方式在生态环境伦理上有其创意。儒家肯定天地万物皆有内在价值，要求一种普遍的生态的道德关怀，而他们又区别人性、物性，表明了一种生态伦理的差等意识，或曰不同伦理圈层的区分意识。儒家在从工具价值的立场取用生态资源的同时，并不忽视动植物等的内在价值。儒家强调主体性，特别是道德的主体性，但儒家人己、人物关系，是交互主体性的。世界在成己、成人、成物等推扩的过程中存在与发展，这对今天的交往与文明对话、君子人格成长与心理调节等方面有其现代意义。以上诸方面予以创造性转化与重建，有益于和谐世界

① 本文写作过程中得到山西大学哲学系崔涛同志的帮助，特别是第二部分。特此致谢。

的建构。

关键词： 儒学 仁爱 推己及人 差等之爱 环境伦理 交往理论

一、"仁爱"及其"推爱"方式与基督教"博爱"的对话

今天我们如何打通儒道和基道呢？首先我们应理解儒家、儒学之核心价值观"仁爱"的背景、内涵、主旨与意义。孔子仁学的背景是对天的信仰与对天命的敬畏，有超越性、终极性与宗教性的要求。其内涵大约包括五点：以"爱人"为仁；以"克己复礼"为仁；"忠"与"恕"接近于仁；是人文主义的价值理想；是不同层次的道德范畴的最高原则。此即道德的主体性、自觉性、自律性原则，凸显了道德生活的自我主宰，不听任他律与他力的驱使①。其主旨可以通过孔子师徒的以下对话来加以理解。

"子贡曰：'如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？'子曰：'何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。'"（《论语·雍也》）

"仲弓问仁。子曰：'出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。'"（《论语·颜渊》）

"子贡问曰：'有一言而可以终身行之者乎？'子曰：'其恕乎！己所不欲，勿施于人。'"（《论语·卫灵公》）

"子曰：'参乎！吾道一以贯之。'曾子曰：'唯。'子出，门人问曰：'何谓也？'曾子曰：'夫子之道，忠恕而已矣。'"（《论语·里仁》）

冯友兰先生说："'为仁之方'在于'能近取譬'，即谓为仁之方法在于推己以及人也。'因己之欲，推以知人之欲'，即'己欲立而立人，己欲达而达人'，即所谓忠也。'因己之不欲，推以知人之不欲'，即'己所不欲，勿施于人'，即所谓恕也。实

① 关于孔子的天命论、"仁"学系统，孟子的德性论（美德论）的内涵与意义，请参见郭齐勇编著：《中国哲学史》，北京：高等教育出版社，2006 年，第二章《孔子》，第 27—32 页；第七章《孟子》，第 72—79 页。

行忠恕即实行仁……孔子一贯之道为忠恕，亦即谓孔子一贯之道为仁也。为仁之方法如此简易。”[①]朱子定义：“仁者，爱之理，心之德也”；“尽己之谓忠，推己之谓恕。”[②]“仁”的内涵包括尽己之“忠”与推己之“恕”，这两者是一体之两面，是互动的。一方面是“己欲立而立人，己欲达而达人”，也就是自己要在社会上站得住，同时也启发帮助别人，让别人站得住；自己通达了，同时也启发帮助别人，让别人也通达起来。另一方面是“己所不欲，勿施于人”，即自己不想要的东西，不要强加给别人，也就是尊重、宽容别人，设身处地为别人着想。张岱年先生说：“‘己欲立而立人，己欲达而达人’乃是仁的本旨。‘立’是有所成而足以无倚；‘达’是有所通而能显于众。自己求立，并使人亦立；自己求达，并使人亦达；而善为人谋。简言之，便是成己成人。‘能近取譬’，则是为仁的方法，即由近推远，由己推人；己之所欲，亦为人谋之，己之所不欲，亦无加于人。”[③]

以上我引用的前辈冯友兰、张岱年二先生的讨论，可谓抓住了中国人价值方式的核心。孔子以“爱人”为仁，同情、关切下层百姓。“仁”是以亲爱亲人为起点的道德感，首先是孝敬父母、敬爱兄长，然后把它扩充出去，推己及人，进而使天、地、人、物、我之间情感相通，痛痒相关，成为一种普遍的同情心与正义感。关于“仁爱”的要义，孔子明确地讲是“爱人”，“泛爱众”，“修己以安百姓”。

> “樊迟问仁，子曰：‘爱人。’问智，子曰：‘知人’”（《论语·颜渊》）
>
> “子曰：‘弟子入则孝，出则弟，谨而信，汎爱众而亲仁。行有馀力，则以学文。’”（《论语·学而》）
>
> “子路问君子。子曰：‘修己以敬。’曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安人。’曰：‘如斯而已乎？’曰：‘修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸？’”（《论语·宪问》）

---

① 冯友兰：《中国哲学史》（上），《三松堂全集》，郑州：河南人民出版社 2000 年第 2 版，第二卷，第 316—317 页。

② （宋）朱熹撰：《四书章句集注》，北京：中华书局 1983 年版，第 48、72 页。

③ 张岱年：《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社 1982 年版，第 256—257 页。

“所重：民、食、丧、祭”(《论语·尧曰》)

孔子要求官员与官府“修己安人”“博施济众”“使民以时”“动之以礼”，反对滥用权力，以随意的态度使用民力，而要以庄敬的态度尊重、呵护百姓。他讲五种美政，强调“因民之所利而利之”，反对不教而诛等虐、暴、贼、吝等四种恶政。应当承认，唐代韩愈的“博爱之谓仁”即来自孔子的“泛爱”，儒家“仁爱”的“爱”是普遍性的“爱”。但这一点却很难得到西方学者与国内一些学西学的人士的认同。因为孔子、儒家同时主张“爱亲”、“孝悌”、“爱有差等”，有人不理解，常误会“仁爱”之“爱”只囿于“爱亲”，只是特殊性的爱，不具有普遍性。

西学东渐以来，以利玛窦为代表的传教士首先遇到如何沟通儒家与基督教的核心价值的问题，尤其是如何理解中国人有关孝道的观念？中国下层民间社会的“报”的观念，通常都会很直接地与报答父母的养育之恩相联系起来。当然，在他们那里，这一观念也是很复杂的，例如民俗民间文化的“报”，不仅涉及祖宗神灵亦涉及自然神灵，报答作为生命源头的天地山川之恩等。“孝悌”是儒家的一个基本理念。据《论语·学而》记载，孔子的弟子有子说：“君子务本，本立而道生。孝悌也者，其为仁之本与！”有子的这句话引起了很多是非。朱熹对这句话有一个非常好的解读，他认为，为仁即行仁，也就是实践仁德；孝悌是人伦事项中的一事而已，不过它是人的本心流露的开端；仁为本(性、体)，孝弟为末(用)。朱子引用了程子的话：“德有本，本立则其道充大。孝弟行于家，而后仁爱及于物，所谓亲亲而仁民也。故为仁以孝弟为本。论性，则以仁为孝弟之本。”接着，朱子发挥程子之义说：“谓行仁自孝弟始，孝弟是仁之一事。谓之行仁之本则可，谓是仁之本则不可。盖仁是性也，孝弟是用也，性中只有个仁、义、礼、智四者而已，曷尝有孝弟来。然仁主于爱，爱莫大于爱亲，故曰孝悌也者，其为人之本与！”①程、朱的解读尽管用的是魏晋时期以后的人常用的体用、本末关系之论，然符合孔子的本旨。

懂得中国哲学的学者都知道，中国人所理解的本末、体用关系，是多层次的关

---

① (宋)朱熹撰：《四书章句集注》，北京：中华书局1983年版，第48页。

系。仁体处在高一层次、根本性的层面，与仁体相比，孝悌是其展现、功用、现象或发展形态。在低一层次的实践性的层面，孝悌是实践仁德的开端，由此推而广之，如孟子所说由“亲亲”（爱亲人）推及及人，“老吾人以及人之老，幼吾幼以及人之幼”（爱他人），而“仁民”（爱百姓、爱人民），到“爱物”（爱山水、田园、草木、鸟兽、瓦石、器物、用具等）。

如何在当今话语体系中重新估量和认识孝道，显得尤为必要。现在，我们所处的社会是一个公民社会，所以大家都特别提倡公德。有人批评儒家这种孝道是阻碍社会公德培养的一块绊脚石，是不是果真如此呢？我看未必。这些指责者进行相关批评的立足点，通常是根据一些经验型的不良事实而最终归罪于儒家，如裙带风、官场腐败等。这种批判是从经验层面来谈论儒家的孝道，但是儒家所谓的孝道却并非单单就是一种经验层面的东西，其实它更多的是涉及人的心性情感体验的，是人的一种内在的生命体验。它也是我们从小培养孩子爱心的一种切实、贴己的举措，当然是一种最基本的爱。儒家所谓的孝悌是人之所以为人的一种基础性的情感体证。由此，我们是能够以这种爱为基点，然后推己及人。当然，这只是一种以人的内在生命体验为根据的大爱。至于儒家的爱亲，并不是无限度的，它是有一定的节制与尺度的。对于亲情，儒家还有仁义礼智信等德目来调控人的这种情感，尤其是礼的制衡作用。这是我们以平常心来探讨儒道和基道的第一点。①

关于儒家之爱，人们争论的焦点通常是“爱有差等，还是爱无差等？”似乎“爱有差等”就不是“普爱”，而只有“爱无差等”才是“普爱”。这种理解是非常表面的、肤浅的。近十年来，我有多种论著讨论这一问题。②

“兼爱”与“仁爱”、“差等之爱”等，在中国古代思想家那里，就有相当充分的讨论。儒家的“仁爱”与孝悌观并非绝对的对立。事实上，儒家的爱有差等，其主张

---

① 关于对孝道的理解，以及基道与儒道在此一问题上的碰撞与沟通，详见李秋零：《孝：中国文化与基督教文化冲突的一个症结》，中国人民大学基督教文化研究所主编：《基督教文化学刊》第 2 辑，北京：人民日报出版社 1999 年版，第 3—17 页。

② 请参见：郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集——以“亲亲互隐”为中心》，武汉：湖北教育出版社 2004 年版；郭齐勇著：《中国儒学之精神》，上海：复旦大学出版社 2009 年版；郭齐勇：《儒墨两家之“孝”、“丧”与“爱”的区别和争论》，《哲学研究》2010 年 1 月第 1 期。

是以爱亲人为爱的始端。这是儒家一本论的一贯使然，其实，在基督教那里，她也是一本论。儒家所谓的爱是这样一个理路“亲亲而仁民，仁民而爱物”。孟子对墨者夷之的“爱无差等，施由亲始”的批评，指出夷之在大原则上讲兼爱，在表现上又主张“自亲者始”，孟子批评为“是二本也”。关于这一点，在宋明理学家那里，“理一分殊”可以很好说明这个问题。它是从客观存在的层次性入手，进而阐发人的实践理性。程伊川曾就此有所讨论，斥夷之的错误为“二本而无分”，刘述先重申了伊川之论，指出张横渠的“民胞吾与”体现了“理一分殊”的精神，当然不能理解为“兼爱”。①

为了更加恰当地说明这个观点，借用牟宗三的说法。牟宗三指出，“仁”是个普遍的道理，这个道理必须是可以表现的。“人的表现跟上帝的表现不一样，因为上帝没有时间性、空间性，而人表现‘仁’这个普遍的道理有时间性。上帝可以爱无差等，人怎么可以爱无差等呢？”②也就是说，上帝的爱可以无差等，因为他是无时空性的，但是具体时空条件下的人是有时空性的，怎么可以讲爱无差等呢？

贺麟也曾在论述到儒家的差等之爱时，认为儒家所谓的仁爱是近乎人情的，是由人的亲爱而推至普爱，是人的普遍的自然的心灵事实。爱有差等，是一种实践理性，恰好能证成我们所说的普爱。贺麟在讨论“差等之爱”时，特别指出这是普通的心理事实，是很自然的正常的情绪。贺先生指出，儒家让我们爱他人，要爱得近人情。又说，“爱有差等”的意义，“不在正面的提倡，而在反面的消极的反对的排斥那非差等之爱”，如兼爱、专爱、躐等之爱（包括以德报怨）等。这三种爱，不近人情，且有漫无节制、流于狂诞的危险……儒家差等之爱不单有心理的基础，而且有恕道或絜矩之道作根据。儒家也不是不普爱众人，不过他注重一个“推”字，要推己及人。贺先生又说，普爱“是集义集德所达到的一种精神境界，大概先平实地从差等之爱着手，推广扩充，有了老安少怀，己饥己溺，泯除小己恩怨的胸襟，就是普爱或至少距普爱的理想不远了。此处所谓普爱，比墨子所讲的

---

① 参见刘述先：《全球伦理与宗教对话》，台北：立绪文化事业有限公司 2001 年版，第 60—61 页。
② 牟宗三：《宋明儒学的问题与发展》，上海：华东师范大学出版社 2004 年版，第 109 页。

兼爱深刻多了。……此处所讲的普爱，与孟子的学说，并不冲突，乃是善推其差等之爱的结果。"[①]这就是说，儒家"仁爱"推广的过程是"差等之爱"，其目的是普遍的爱，推爱的过程很平易、平实，不会导致宗教的狂热、偏执，没有排他性，是一种实践性的美德、智慧。"差等之爱"恰好可以证成"仁爱"的普遍性。

可见，孝亲、丧礼、爱有差等都是十分复杂的、具体的，儒家坚持其具体理性、实践理性，又更为重视其中内蕴的人文价值与道德理性的普遍性。仁爱是普遍的，仁爱的实行与推广是具体的普遍。这类似成中英先生所说的"具体的理性主义"。[②] 儒家坚持德性论，不因实务功利而偏离絜矩之道。

儒家的爱很复杂，基督教的爱也很复杂，有的论者把中国哲学史上儒家关于仁爱学说的讨论归纳为三个层次：形而上学（天地之理）的、心理（人之本性或共同意识）的、伦理（德行生活的根源）的；把基督教的，主要是《旧约》的爱看成是以神为中心的爱，具体也分为三类：神学的或作为恩赐的爱、宗教的或作为人类回应上帝的神爱、伦理的或作为爱邻人的爱。[③] 本节不讨论这两者的比较，而仅就人们在比较之中对儒家的差等之爱的某种误会，或对儒家推爱方式的不理解，做出上述回应。其实，父慈子孝是天下之公理，为东西方传统所共有，今天东西方都有人对孝养父母的古训提出质疑，但并不能改变这一公理。[④] 当然，在高龄化现代社会如何孝养父母的问题，需要从社会生活制度等层面作创造性的转化。

儒家与基督教在人性论上亦可以沟通。基督教那种关于上帝之爱，在上帝面前，人人平等，其实就暗含有人性善。这可以从基督教的原罪说那里推导出来。儒家所讲的人性善，是就其超越层面而言。在儒家那里，人性善是一条无可置疑

---

① 贺麟：《五伦观念的新检讨》，《哲学与哲学史论文集》，北京：商务印书馆 1990 年版，第 364—367 页。

② 成中英指出中国哲学、特别是儒家哲学有一特征是"具体的理性主义"，如孟子的不忍人之心，表明道德的情操是在人生具体情境经验中具体实现的。儒家哲学的具体的理性不单单符合康德所使用的实践理性，也不单单符合康德所使用的纯粹理性的抽象理性。"具体的理性主义就是要透过自我教育和在实际具体实现的知识之历程来成就道德上的完满。在实际中实现的知识和自我教育，不仅是理性的合理活动，且在达到人生完满的理想上展示了道德。"见[美] 成中英著，李翔海、邓克武编：《成中英文集》第一卷（共四卷），武汉：湖北人民出版社 2006 年版，第 17 页。

③ 参见姚新中著、赵艳霞译：《儒教与基督教：仁与爱的比较研究》，北京：中国社会科学出版社 2002 年版，第 100—105 页。

④ 参见王庆节：《道德本分与伦理道义的存在论根基——从儒家子女孝养父母的本分谈起》，氏著《解释学、海德格尔与儒道今释》，北京：中国人民大学出版社 2004 年版，第 281—301 页。

的原则，它是人内在本质的自我规定。孟子反复论述人性善的要点也正在于其对人性超越层面的不懈追求。至于荀子的人性恶，只是从经验层面客观地描述了一些人性缺失的现象本真，这并不能驳倒人性善。儒家的性善论也是很值得我们去探讨，尤其是在基督教和儒道的会通和对话中，更是如此。

儒家与基督教在和平的理念上也可以相通。孙中山曾认为"忠孝、仁爱、信义、和平"是中国文化的特征。当代社会是一个冲突不绝于耳的社会。在《旧约》中有很多关于和平思想的论述。[①] 儒学对人的心性是有非常详备、深刻的论述，而这些理念又多是致力于培育人的仁爱之心。这非常有助于解决我们当代中国眼下所面对的一些社会乱象。因此，基督教和儒道在这方面也是有着很大的共同点，是值得我们去开掘并且发扬光大，为重建当代中国人的精神家园做出一定意义的贡献。

是不是宗族、家族制度一定是腐朽落后的，家族主义一定会导致裙带关系，孝道一定会导致权威主义？从儒家的立场来看，并非如此。胡秋原曾指出，在传统社会，宗族、家族是自然团体，平衡了王权、官权，一定程度反对、抵制王官与民争利，作为社会的中介、自治与保障组织，承担养老、恤孤、教育与选贤与能、提供人才等社会职能，尤其是其中渗透着的仁义忠恕的价值，成为社会正义的标准。"儒家价值观之核心在承认人类皆有人道与理性的根核，并教人不断存养扩充之。这教人保持和发挥人格尊严、学问尊严。而扩大之道则着重于'推'。用于事物，与西洋之推同理。用于人事，由一己以推于世界，则西方尚缺此义。"[②]在胡先生看来，基督教只能在"人人是上帝的子女"中推求，而功利主义只能推到"开明自私"而止。儒家己立立人、己达达人、成己成人成物，由己而推之家、国、天下，乃至万类万物各安其位、各遂其性、各显其能，这个"推"既是每一有限生命的实践过程，又是世代众人生命的无限的过程。

二、先秦儒学的生态环境伦理是其天人、仁爱学说的展开

据说美国某大学学生在讨论《论语》的有关章节时，有的青年人认为孔子不爱

---

① 参见周辉：《〈旧约〉的和平观念》，中国人民大学基督教文化研究所主编：《基督教文化学刊》第 2 辑，北京：人民日报出版社 1999 年版，第 137—147 页。

② 胡秋原：《亚洲前途："现代化"？还是"以自己的方式发展"？》，台湾《中华杂志》第七卷 3 月号，1969 年 3 月，第 21—22 页。

羊、马，不爱动物，因此加以批评①。这源于他们对以下两章的误解。

“子贡欲去告朔之饩羊。子曰：‘赐也，尔爱其羊，我爱其礼。’”（《论语·八佾》）

“厩焚。子退朝，曰：‘伤人乎？’不问马。”（《论语·乡党》）

前一章说鲁国虽自文公不再行告朔之礼，然有司仍供特羊，子贡以为浪费，欲去之。孔子却认为此礼因仍供奉羊而名存，因此而有复兴之望，去掉之后，断无复兴之望。这当然不能说明孔子不爱羊，就这一礼节的复兴与羊相比，孔子认为礼更重要。我们讨论此章要放在两千五百年前的历史场景中加以理解。后一章也不能说明孔子不爱马。朱熹注曰：“非不爱马，然恐伤人之意多，故未暇问。盖贵人贱畜，理当如此。”②首先是来不及，凡事有轻重缓急，先问伤了人没有？所谓“贵人贱畜”句来自郑玄，这当然是拿人的生命（包括养马的劳动者的生命）与马的生命相比较而说的。我们都知道，孔子贫贱时为生计与祭祀，或不得已而钓弋，然“子钓而不纲，弋不射宿。”（《论语·述而》）但所有这些都可能为今天的一些论者所诟病，以为儒家只是从工具价值的立场取用生态资源。因此我们必须进一步较全面地讨论儒家的生态思想。

如同儒家的人文精神、道德精神一样，儒家的生态环境思想也是根源于其天人学说的。也就是说，儒家不是寡头的人文主文者，儒学建立在对于天、昊天、帝、皇上帝（也即天）的信仰上，这是中国大传统的、主流的宗教崇拜与信仰。

中国古人讲“天地”通常并不是一个物理空间的概念。先秦儒家谈到人所生存的宇宙环境的时候，一面以“天地”为宇宙存在序列的最高阶，一面又天、地、人三者并举，称之为“三才”。撇开宗教、哲学等意涵不谈，“天地”指向的“生态系统”，在这里是整体意义上的、最广义的，应该包括动植物等有机物种（也包括人）、无机物、地表、大气层乃至宇宙太空。这种容纳人与天地万物为一体来看待整个

① 2010年6月26日李晨阳教授在武汉大学的演讲：《儒家环境伦理学的两条路径》。

② （宋）朱熹撰：《四书章句集注》，北京：中华书局1983年版，第121页。

生态环境（“天地”）的眼光是系统论的、整体论的。对这个系统，先秦儒家有一个最基本的认识，即《周易·系辞传》的“生生大德”：“天地之大德曰生”、“生生之谓易”。其涵义为：“生生”是创化，是“天地”至善的体现；“生生”是“天地”的内在动力，永不停息；“天地”是万物之母，一切皆由其“生生”而来。此外，“和以化生”，即“天”、“地”和合也是生态系统更新、变化的动力。生态系统是一个不断自我创生的系统，也是一个各类物种和谐共生的生命共同体，这是儒家对“天地”这个大的生态居所的深切感悟。

先秦儒家的对天人关系的认识有“前人类中心主义”的特点，其“天人合一”思想可以为今天的生态伦理提供新的思考视角。首先，为生态伦理的建立提供人性反思的途径。儒家特有的人性反思方式，它存在两个相互对应的方向，一方面人作为万物之灵懂得仁义礼智，从而超越于万物，另一方面，人的这种超越性同时意味着人性和物性不同，它不是天然完备的，有一个实现的过程。“天人合一”是人性的完成，同时也意味着人对天地万物一体同源的认同，天赋人性意味着人的生而平等（社会平等）；“天命之谓性”，“天形成人，与物斯理”，则意味着人与万物的共存性平等（生态系统的平等），这种平等性要求一种人与万物之间的伦理关系的建立。生态物种对人而言是被动的弱式（非弱势）存在，在生态共生状态下，大多时候只有人去骚扰它们的生存，而不是相反，所以，生态伦理只能建立在这种非对等的基础上，这需要以人性的彻底反思、自觉为前提。

儒家生态伦理建立于对人性、物性一体同源的确信，生成万物的“天地”就是这一确信的价值源头。在“天人合一”理念下，“天”是一切价值的源头，而从“生物”而言，天、地往往须并举，且很多时候举“天”即统摄着“地”，所以，我们也可以说“天地”是生态系统中一切价值的源头。①

《中庸》《孟子》对人与万物一体同源的体悟非常深刻。唯有如此，人才可能对

---

①　参见蒙培元：《人与自然—中国哲学生态观》，北京：人民出版社 2004 年版。蒙培元先生在本书中特重“天人合一”的解读。他又指出：“‘仁’作为道德情感就是同情和爱，由于‘仁’的根本来源是天地‘生生之德’或‘生生之理’，而生之德或生之理对人和万物都是一样的，因此，‘仁’者不仅要爱人类，而且要爱万物。”“有什么样的修养和境界，对自然界的万物就有怎样的态度。儒家提倡‘成己成物’之学，就是讲这类道理。只有‘成己’才能‘成物’。‘成己’就是‘修己’，一个有‘仁’性的人，有‘仁’的境界的人，对自然界的万物便能自觉地爱护，绝不会任意的破坏。‘成物’，不仅是指有生命之物，而且包括无生命之物，因为所有的物，都是宇宙生命的组成部分。”见蒙书第 32—33 页。

万物都持有深切的仁爱、关怀，将整个天地万物都看作是与自己的生命紧紧相连的。在这种价值来源的共识之上，儒家的生态伦理可以建立范围天地万物的生态共同体，将生态系统真正视为人与万物共生、共存的生命家园。

人超越于万物之上不是因为人能用智慧去满足他的私欲，相反的，人能尽性知天，就应该深究其人性的根源，人虽灵慧，但只是一体万殊之一殊，人应该深感欲求的放纵对人性完善的损害，在对自然资源的取用方面力求做到有理、有节。"天不生，地不养，君子不以为礼。"(《礼记·礼器》)为满足人类的一己之私而破坏生态系统的行为，儒家是坚决反对的。

事实上，人格修养在儒家是一个无限向上靠近、完成的过程。正因为人的感性、思考、行为对于"天"而言是形下的，是有局限性的，所以，先秦儒家一直特别强调敬畏、致诚。儒家君子越是感悟到人性根据的神圣，越是敬畏天命；参赞化育，是参赞，而不是取代天地之道的"生生大德"，儒家对生态保护的态度是遵循天道，顺应天时，理顺万物。如果说人是生态系统的最高成果，是"天地"之善的最大程度的实现，那么，人就更没有理由去违背自己所由而生的生态系统的"生生"之道了。

儒家是主张生态系统存在客观内在价值的，人有人性，物有物性。儒家对生态系统的价值判断基于"天地"对万物赋形命性的认识，万物在被缔造的"生生"过程中，都被赋予了"形"与"性"，这种赋予是普遍的、无遗漏的，差异只是阴阳创化的不同(在宋儒来看就是禀气的不同)，然而无物不出于创化。从"天地"创生的赋形命性的普遍性去作价值的判断，价值自然不仅仅限于有机的生命体，万物和人一样具有客观的内在价值，因此，在儒家那里，"天地"的这种创生是具有价值本体论的意义的。

在儒家的眼光下，生态系统不单是自然的存在，也是一个客观价值的生成、聚集场所，人与"天地"、万物之间都必然关涉到一种伦理。

人与万物虽然都是天地所生，但二者有根本的区别。孟子曰："人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。"(《孟子·离娄下》)为什么说人与禽兽相异之处"几希"呢？因为就天地创生的赋形命性来说，人与禽兽皆有形体与内在价值(性)，唯一不同的地方就是人能认识到自己的善性，这是人之为人的最本质的东

西，也是人与物根本相别的地方。人是天地的造物中是最高贵的种类，“人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神之会，五行之秀气也”（《礼记·礼运》），这里所谓“高贵”并不是说人在生态系统中的地位最重要，而是说“天地”赋予了人以最崇高的禀赋，人是生态系统价值创造的最高成果。儒家主张人、物有别，其相应的伦常态度自然也不同。孟子曰：

> “君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”（《孟子·尽心上》）

儒家的仁爱是有差等的，这里的“仁”特指人伦，可以推己及人，如老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼之类；“爱”则特指物伦，又是基于人与物的一体同源由人推开去的。从亲人到他人再到万物，仁爱的表现是越来越远的，这种远并不是说越来越不重视，而是区分方式和层次的不同，儒家根据不同的伦常性质对仁爱给予不同的界定，对亲人的爱和对朋友的爱不同，对朋友的爱和对陌生人的爱不同，对人的爱和对物的爱更不同。人伦、物伦根本不同，必须区别对待，“其分不同，故所施不能无差等，所谓理一而分殊者也”①。“爱之而弗仁”的意思是很明确的，对万物要有爱的态度，但并不是对它们讲人道。人伦、物伦有区分对待的层次差异，这可以用来解释本节开头有关孔子对于人与马、礼与羊的关系。人伦、物伦的当下对比，人伦是重于物伦的，这是儒家的人道精神。但从这里遽然得出孔子不爱护动物的结论是不合适的，果如此，儒家所谓“爱物”便成空谈了；所谓“贱畜”只是相对于“重人”而言。在此情境下说儒家的态度是“不能爱人焉能爱物”更合适，事有轻重缓急，不通权达变，非仁者所为。孟子说：

> “知者无不知也，当务之为急；仁者无不爱也，急亲贤之为务。尧舜之知而不遍物，急先务也；尧舜之仁不遍爱人，急亲贤也。”（《孟子·尽心上》）

① （宋）朱熹撰：《四书章句集注》，引杨氏语，北京：中华书局1983年版，第363页。

事实上，先秦儒家对万物都是关爱的，而且是从其所具的内在价值去确定这种爱的，因为万物的内在价值都是“天地”所赋予的，与人的内在价值本同出一源。《孟子·告子上》的“牛山濯濯”章指出，牛山在天地雨露的滋润下本来是很美的，这种美是牛山特有的内在价值，只是日夜遭到牛羊侵吞、人类砍伐，才失去了其林材之貌。孟子这里本是以牛山的遭遇来类比人性修养，但从他对牛山被破坏的描述看，他恰是从牛山之“性”来讲的，牛山原来所以美是因为其“性”得到了天地的滋养，牛山失去了美则是因为其“性”遭到了破坏，这个“性”正是牛山的内在价值所在。

当然，儒家对生态系统的万物的关怀都有等差层次之别。依照荀子《礼论》的论述层次，以内在价值的高低排列，应该是从无机物到有机物，从植物到动物，从动物再到人。在这个价值序列上，动物离人最近，其所禀有的内在价值应该是在人之外最高的。禽鸟与哺乳动物虽然没有人那么高的智慧、情感，但它们以一定的感知力，对同类有一定的情感认同，这已经远远超出于其他物种之上。人与它们的关系显然有别于人与昆虫、草木的关系，这种差异性也是符合儒家爱有等差、区别的原则的，孟子说：“夫物之不齐，物之情也。”（《孟子·滕文公上》）万物的内在价值有很大的差异，人对它们的关爱的方式也应该有所不同。这清楚地表明了一种生态伦理的等差意识，或曰不同伦理圈层的区分意识。

因为动物具有感知痛苦的能力，先秦儒家对动物是讲同情心的。《孟子·梁惠王上》记载孟子对齐宣王不忍牛被杀的解读，由对人的“不忍”自然会引发出对动物的“不忍”，这是仁心的自然扩展，对人的“不忍”是“仁民”的表现，对动物的“不忍”则是“爱物”的表现。人接触到动物的痛苦必然引发自身的内在道德反思。动物不只是工具价值的存在，它们具有自身的内在价值。

先秦儒家的生态保护言论，如“数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤以时入山林，材木不可胜用也”（《孟子·梁惠王上》），我们如果将之一概简单地归入“民本物用”的工具价值的态度是不合适的，万物与我一体同源是儒家生态伦理的基本认识，他们从工具价值的立场取用生态资源的同时并不忽视它的内在价值，“民本物用”（工具价值）与“爱物”、“尽物之性”（内在价值）共同构成儒家的待物之道。

那么，一面从尊重动物的内在价值的角度主张关爱动物，一面又并不反对利

用动物的工具价值，这是否自相矛盾呢？在主张动物权利者而言，既然动物和人一样有感受痛苦的能力，就应该给予所有动物同等的生命保护权，人应该避免杀死动物，而且人素食也可以生存，并不像食肉动物没有选择的可能。这种思想其实是从一个极端（滥杀动物）走向了另一个极端（不杀生），在儒家看来，这种主张是很难成立的。饮食在儒家是礼仪规范的重要内容，儒家的饮食礼仪从未对人可以食用的正常种类提出质疑，因为人除了吃粮食、菜蔬还可以肉类（当然不是任何动物），这是人被"天地"创生以来的自然之道，人遵循"天地"的常道而行不但无可指责，而且是对天道的尊重。罗尔斯顿曾指责动物权利者犯了逻辑倒置的错误，他批评动物保护主义对野生动物的过分的爱护是一种"文饰与过度的多愁善感"，人对动物只"负有某种通过避免不必要的痛苦以使它们的命运得到改善的弱式义务"[①]，而不应该去为它们谋求"福利"；而对用于食用的饲养动物，他认为宰杀和食用非但不意味着不尊重它们的生命，反而是尊重生态系统规律，人宰杀、吃动物是人服从进化的自然选择的结果。

《礼记·祭义》："伐一木，杀一兽，不以其时，非孝也。"伐木、杀兽都是自然资源的取用行为，不合时节的取用行为是错误的，应该受到谴责，但这最多说他的行为不合礼法，又怎么可能涉及孝道呢？《礼记·祭义》的这句话不是孤立出现的，而是围绕对父母的孝道的讲述出现的，儒家在孝道上特别强调一言一行的实践，同篇乐正子春所说"一举足而不敢忘父母，一出言而不敢忘父母"即点明了这一点。曾子引夫子之言就是为了佐证对父母的孝道要落实到日常行动的一点一滴，川林山泽的取用，古有制度，如不遵守，即会破坏礼法，而破坏礼法自然有损父母的名声，在儒家即大不孝，所以，《曾子制言》篇说："杀六畜不当及亲，吾信之矣。"儒家是把人对物的态度也纳入到礼的考察中的，礼的核心是人，但人与物的关系、人对物的态度，同样构成礼的审视范围。事实上，儒家的生态伦理与礼密切相关，而礼又和人的道德伦理规范密切相关，这就造成了儒家生态伦理与道德伦理的内在联系，所以，儒家区分了人伦、物伦，但不等于说二者就不可能发生联系，这是非常值得思考的一个问题。

---

① ［美］罗尔斯顿：《环境伦理学》，杨通进译，北京：中国社会科学出版社 2000 年版，第 108 页。

儒家礼法制度对生态有制度性的保护措施，从《月令》等中可以看到，儒家以礼保护生态资源有三个重要的内容：(1) 禁止灭绝性砍伐、捕猎；(2) 保护孕幼生命；(3) 重"时"。先秦儒家以礼乐之道来处理人与生态系统的关系。"和"的礼乐精神是"天地"创生精神的直接体现，它对生态环境的影响也主要是以"和"的方式体现出来的，主要包括以下三个层面：一、礼乐是"天人合一"精神落到实处的重要保证。儒家有关生态保护的礼乐观念既是遵从天地的生养之道，也出于对人性物欲进行节制的目的。"感于物而动，性之欲也，……夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。"(《礼记・乐记》)人类如果不能节制自己的欲望，完全按照自身好恶的利益去开采生态资源，那么势必失去自我本性，误入迷途。二、礼乐是儒家体会"天地"与我一体同源的宗教性手段。儒家对"天地"的尊崇有着强烈的宗教性情怀，这是对它生养万物的敬畏、礼拜。先秦儒家一向认为生态资源是天地所赐，他们对此充满了虔敬的感情。年岁不好的时候，儒家对饮食就特别要求节制，以体恤"天地"生养万物之不易。怀胎的牲畜，即便是天子也不得食用，郊祭的时候也不用，这都是对"天地"生养万物的礼敬。三、礼乐作为致"和"的手段是儒家理顺天地万物的策略。《礼记・礼器》曰："礼也者，合于天时，设于地财，顺于鬼神，合于人心，理万物者也。"人要生存不得不对生态资源有所取用，但应当顺应生态系统的生养之道，做到有理("顺于鬼神，合于人心")、有节("合于天时，设于地财")，人类不能为了一己之私去日益竭尽天地之材。对于生态保护人类最根本、最有效的策略是尽可能少的去干预、破坏生态系统完善自足的生养之道，只要人不去破坏生态环境，"天地"的"生生大德"自然会让万物生化不已、充满生机。《乐记》认为，生态问题，它在根本上也是一个政治问题，它需要人类的共同协作与努力("合敬同爱")，人类如果自身不能和睦共处，导致战争、暴乱四起、社会动荡，那么讲生态保护只能是一种奢望。

三、成己成人成物：交互主体性、交往理论与人格成长

以上第二节试图进一步推广第一节所说，特别讨论先秦儒家有关生态伦理的看法，以理解儒家"仁爱"、"推爱"是肯定、尊重万物各有其内在价值的，当然这些价值有很大的差异，人对万物之关爱的方式也应该有所不同。这就是等差意识，或曰不同伦理圈层的区分意识。这就回到第一节有关推己及人、差等之爱的讨

论。其实,儒家的理想是使不同的人、物各安其位、各遂其性、各尽其能。现实的世界是有差别的世界,儒家正视其差别性。下面,我们进一步来看儒家仁爱、推爱的特色。

陈荣捷先生说:"更实际和现实的儒家则坚持认为仁爱有等差。对儒家来说,如果爱众人与爱自己的亲人没有差别,如果像赡养自己的父母那样赡养他人,这一点既是很不自然的,也很难做到。这并不是说,不爱众人,而是说对众人的爱应该有轻重之分……后来,墨家的兼爱学说逐渐式微。这并非由于中国人没能认真对待兼爱这一崇高理想,而是由于墨家理论之假定人们在实际生活中能同等对待所有人是不合理的、不切实际的,因而是有缺陷的。"①陈先生引用了王阳明的话,指出,仁爱是有根的,有发端之处的,而兼爱是无根的。陈先生又指出,爱有差等并不完全是出于现实的考虑,《中庸》、《孟子》、张横渠都是从形而上学的层面考查"仁"的。他进而指出:宋儒"理一分殊"应用于"仁",兼爱与有差等的爱就得到了统一。朱熹在《西铭注》中说:

> "盖以乾为父,以坤为母,有生之类,无物不然,所谓一理也。而人物之生,血脉之属,各亲其亲,各子其子,则其分亦安得而不殊哉?一统而万殊,则虽天下一家,中国一人,而不流于兼爱之弊。万殊而一贯,则虽亲殊异情,贵贱异等,而不牿于为我之私。此《西铭》之大指也。观其推亲亲之厚,以大无我之公;因事亲之诚,以明事天之道。盖无适而非所谓分殊而推理一也。"

陈荣捷认为,"此奠定了儒学爱有差等学说之形而上学基础。"②陈先生特别重视孟子的仁义并举、仁义内在的理论,指出:"为什么孟子要将仁义放在一起讲呢?这正是由于孟子同样重视仁的本质,也重视仁的应用……孟子坚持'天之生物也,使之一本'(《孟子·滕文公章句上》第五章),即道德生活只有一根,不同意将仁义分成内外。受《中庸》的影响,孟子也很重视仁的本质。但是孟子尽力忠实于孔子

---

① [美]陈荣捷:《儒家的"仁"之思想之演进》,载姜新艳主编:《英语世界中的中国哲学》,北京:中国人民大学出版社 2009 年版,第 22—23 页。

② 同上书,第 27 页。

的原意。他说:'仁,人心也;义,人路也。'(《孟子·告子章句上》第十一章)又说:'仁,人之安宅也;义,人之正路也。'(《孟子·离娄章句上》第十章)显然,正路需要一个过程顺序,这里,顺序包含重要性或差等性的相对性。仁包含了所有的人伦关系,然而正是'义'区分了这些关系。换句话说,儒家的'仁'之普遍性和特殊性都受到了高度重视。"①也就是说,"义"对"一体之仁"的重要性,在于补充、丰富了道德的秩序性、差等性、相对性、殊异性。无论是作为个体内在道德性的"仁""义",抑或是作为社会规范性道德的"仁""义",相互对待与补充,兼顾了普遍性和特殊性。"仁"是内在精神,"义"是行事的准则。"义"德亦可以说是"仁"德的具体分别,敬(爱)其所当敬(爱),人们对父母、夫妻、兄弟、亲戚、邻人、陌生人,对门内门外,对公事私事,对家、国、天下,每人的担当、责任、义务不同,行仁有一定的范围、等级、边界、节度、分寸感。"义"是对事情应当与否的判断及由此而引发的行为,有应当、正当性的义涵。"义者宜也",又是合宜、得宜、恰当。②

此外,特别重要的还有"仁"与"礼"的关系。

安乐哲先生把"仁"翻译成"authoritative person"而不是"humanity",强调"仁"所包含的是人正在"生成"的、人格成长的、践行礼仪并健康参与社群生活的意涵。他指出:"孔子所赋予'仁'的创造性的意义……'仁'包含了一个特定的人的质的变化的涵义,并且,只有关联于这个人生活的特殊、具体的状态,其涵义才能够得以理解……成人之道也不是一种既成给定的东西(a given)。仁者必须是'筑路者'(road-builder),是使自己所处时空条件下的文化'权威化'的参与者……就定义而言,遵守礼仪是一个内化的过程,即使传统真正成为他自己的东西,这一过程需要使一个人在社群中得以定位的各种角色和关系的人格化。"③

安乐哲先生把"礼"翻译成"ritual propriety"而不是贬义的屈从习俗的"ritual",强调"'礼'是那些被注入了意义的角色、关系以及那些促进沟通并培养社群感的建制……尤为重要的是,这种由'礼'所构成的表演是从这样一种洞见开始

---

① [美]陈荣捷:《儒家的"仁"之思想之演进》,载姜新艳主编:《英语世界中的中国哲学》,北京:中国人民大学出版社 2009 年版,第 23 页。

② 参见郭齐勇著:《中国儒学之精神》,上海:复旦大学出版社 2009 年版,第 121—122 页。

③ [美]安乐哲著、彭国翔译:《儒学与杜威的实用主义:一种对话》,载安乐哲著、温海明等译:《和而不同:中西哲学的会通》,北京:北京大学出版社 2009 年版,第 371—372 页。

的，即只有通过形式化的角色和行为所提供的规范，个人的净化(refinement)才是可能的。缺乏创造性的个人化（'仁'）的形式（'礼'）是强制性和非人化的；缺乏形式的个人表达则是随意甚至放肆的。只有通过形式（'礼'）与个人化（'仁'）的恰当结合，家庭与社群才能够得到自我调节和净化。"①

与"仁""义"一样，"礼"具有道德宗教性的义涵，正如荀子《礼论》的"礼有三本"论所说，天地是生命的本元，先祖是族类的本元，君师是政治的本元，礼即是事奉天地、尊重先祖与君师。"礼"含有宗教性的对天、帝、上帝、自然神灵和祖宗神灵的"敬礼"、"还报"，如"礼也者反本修古，不忘其初者也"（《礼记·礼器》）。按荀子的看法，社会的整合、维系及秩序化，靠社会分工及等级名分制度加以确立。荀子又说："礼也者，贵者敬焉，老者孝焉，长者弟焉，幼者慈焉，贱者惠焉。"（《荀子·大略》）在"礼"这种伦理秩序中，亦包含了一定的人道精神、道德价值。荀子推崇"礼"为"道德之极"、"治辨之极"、"人道之极"，因为"礼"的目的是使贵者受敬、老者受孝、长者受悌、幼者得到慈爱、贱者得到恩惠。在贵贱有等的礼制秩序中，含有敬、孝、悌、慈、惠诸德，以及弱者、弱小势力的保护问题。

《礼记·曲礼上》特别指出"礼，不踰节"，"撙节"。其上下文是"礼，不踰节，不侵侮，不好狎"，"是以君子恭敬、撙节、退让以明礼"。意思是依礼而行，有一定的节度，人与人相处既不侮辱别人，也不与人亲昵失敬。君子待人接物时态度恭敬，凡事有节制，谦逊礼让。礼以内在的敬、让为质实，在行为上以遵循一定的仪节表现出来。但这不只是拘守礼文仪节，而是以礼让为本质，做到内容与形式的统一。"子曰：'能以礼让为国乎？何有？不能以礼让为国，如礼何？'"（《论语·里仁》）孔子继承古代《志》书，重申并强调"克己复礼，天下归仁"，表明克制自己，使行为合乎一定的规范，有一定节制并加以实践的重要性。当然这也是以仁心为依据的。就个体而言，"复礼"是修养的工夫。儒家提倡"富而好礼"、"克己复礼"，是主张通过修养的工夫来节制骄奢淫逸。

"是故先王之制礼乐，人为之节。衰麻哭泣，所以节丧纪也。钟鼓干戚，所以

① ［美］安乐哲著、彭国翔译：《儒学与杜威的实用主义：一种对话》，载安乐哲著、温海明等译：《和而不同：中西哲学的会通》，北京：北京大学出版社2009年版，第380—381页。

和安乐也。昏姻冠笄，所以别男女也。射乡食飨，所以正交接也。礼节民心，乐和民声，政以行之，刑以防之。礼、乐、刑、政四达而不悖，则王道备矣。”（《礼记·乐记》）这里强调的是“节民心”、“正交接”，以及礼、乐、刑、政的配合。

礼的作用，以遇事符合一定的节度、无过无不及、做得恰当为可贵。当然，不是为恰当而恰当，这里有文化价值的内涵。但以一定的规矩制度来节制人们的言行，则是礼的主要功用。这其中蕴含的“节度”的观念亦是值得发掘的。“太上贵德，其次务施报。礼尚往来：往而不来，非礼也；来而不往，亦非礼也。人有礼则安，无礼则危，故曰‘礼者，不可不学也’。夫礼者，自卑而尊人，虽负贩者，必有尊也，而况富贵乎？富贵而知好礼，则不骄不淫；贫贱而知好礼，则志不慑。”（《礼记·曲礼上》）这一交往原理包含如下内容：以德为贵，自谦并尊重别人，讲究施惠与报答，礼尚往来。无论富贵或贫贱，都互相尊重，互利互惠。这里我们尤其重视对于负贩者、贫贱者的尊重。①

孔子说“乡射之礼，所以仁乡党也；食飨之礼，所以仁宾客也”（《礼记·仲尼燕居》）。以上材料所说的通过各种“礼”来“亲”邦国、异姓之国，“亲”万民、朋友，“仁”乡党、宾客等，体现的是“礼”的和谐功能与和谐原理。

尽管“礼”与“乐”有不同的侧重，“礼”主别异、“乐”主合同，“礼”主治身、“乐”主治心，礼自外作、乐由中出，但诚如荀子所说，“礼”、“乐”是相互配合发生作用的，特别是用来“管乎人心”的。

> “乐也者，和之不可变者也；礼也者，理之不可易者也。乐合同，礼别异，礼乐之统，管乎人心矣。”（《荀子·乐论》）
>
> “乐者为同，礼者为异。同则相亲，异则相敬。乐胜则流，礼胜则离。合情饰貌者，礼乐之事也。礼义立，则贵贱等矣。乐文同，则上下和矣。好恶着，则贤不肖别矣。刑禁暴，爵举贤，则政均矣。仁以爱之，义以正之。如此，则民治行矣。”（《礼记·乐记》）

---

① 详见郭齐勇：《礼学与现代生活及文明对话》，载拙著《中国哲学智慧的探索》，北京：中华书局2008年版，第184—192页。

“乐所以修内也，礼所以修外也。礼乐交错于中，发形于外，是故其成也怿，恭敬而温文。”(《礼记·文王世子》)

从上可知，“礼”的区别性、差异性是特别明显的。“仁爱”、“差等之爱”通过“礼”的秩序规范表现了出来。“仁德”“义德”也体现在“礼”的节文之中。

在君子人格的成长过程中，尤为重要的是在执礼的过程中体现、展示、积累仁德。但“礼”有时空限制，有滞后性，繁文缛节又会限制人的自由自觉的发展，“礼”本身在一定场合会成为“仁”的限制。

杜维明先生专门讨论过“仁”与“礼”之间的创造性张力。他强调：“‘仁’主要地不只是一个人际关系的概念，它是一个内在性(inwardness)的原则。这种‘内在性’意味着‘仁’不是一个从外面得到的品质，也不是生物的、社会的或政治力量的产物……‘仁’作为一种内在的道德并不是由于‘礼’的机制从外面造就成的，而是一个更高层次的概念，它赋予‘礼’以意义。正是在这个意义上，我们可以说‘仁’基本上是与人的自力更生、自我精进和自我完成的过程联系着的……‘礼’可以被看作是‘仁’在特定的社会条件下的外在化。”①

杜先生把“仁”与“礼”之间张力，比喻为基督教中的律法与福音的张力。他又说：“人不能没有‘礼’而生活。但当‘礼’变成完全地具有决定性时，他就不再是一个真实的人了。因此从更深一层意义上说，‘仁’和‘礼’之间的创造性张力意味着它们的相互依赖。这样，儒家的哲学家们不仅消极地认识到，社会的强制性只是一个既定的条件，也积极地认识到它又是一个创造性的工具。”②他认为，没有“仁”，“礼”会退化为不能改良的社会强制，可能摧残人的真实情感。真正的儒家不是乡愿，自觉从事道德实践，决不只是顺从规范、惯例而已。

儒家强调主体性，特别是道德的主体性，但儒家人己、人物关系，是交互主体性的。世界在成己、成人、成物等推扩的过程中存在与发展。《中庸》曰：

---

① [美]杜维明著，郭齐勇、郑文龙编：《杜维明文集》第4卷，武汉：武汉出版社2002年版，第19—20页。
② 同上，第23页。

"诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。"

"诚"是天道，是圣人之天性本然。对于圣人来说，真实无妄，由仁义行，均出乎自然，不用勉力下工夫而符合中道，不用思虑而有所得，从容达到中道。贤人和君子则是所谓"诚之者"，他们需要在后天努力追求，用功择善，坚守不渝。因此，君子需要通过"博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之"的求诚功夫，反复实践，知行合一。"自诚明，谓之性。自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。"(《中庸》)由至诚而有明德，是圣人的自然天性；由明德而到至诚，是贤人经过后天学习才能达到的。所以，前者为"性"，后者为"教"。由诚而明，是天道理境；由明而诚，是人道实践。《中庸》曰：

"唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。"

致诚的圣人能极尽天赋的本性，并且尽量发挥别人的本性，发挥万物的本性，进而赞助天地生成万物，其功能与天地并列为三！贤人则需要用心追求善，从细微处，从一件件事或某方面做起，慢慢达到全面。贤人通过修养功夫，达到内心至诚，则身体、容貌、行止，自然合乎标准(礼)，而且能影响、改变他人，化善成俗。从现实性上来说，贤人是由明而诚，即经历学习、修养的点滴积累，由部分到全体，由尽人道来明天道，最后改善他所处的环境。足见君子、贤人的求诚功夫做到一定地步，也就达到圣人的"诚"的境界了！《中庸》曰：

"诚者，自成也；而道，自道也。诚者，物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵。诚者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合内外之道也，故时措之宜也。"

在这里,“诚”是天赋道德的内在性,是人格修养的潜质。“道”是自己修养、实践的过程。“诚”又是万物的本体,贯通万物的全体和过程。君子奉“诚”为珍宝。至诚的人不仅要成就自己,而且还要成就他人和他物。成就自己的人格是内在之“仁”的要求,成就他人的人格,并使他人他物畅遂其性,是内在之“知”的要求。内在性的“圣”、“诚”、“仁”、“知”都有向外扩展的要求,因此,成就自己和成就他人他物是一致的。只有成就了他人他物,才能最终成就自己。此即儒家的诚恕之道。换言之,《中庸》的“诚”包含了仁爱忠恕之道。不仅如此,《中庸》的“诚”是天人、内外合一的极境,它包含了两面的撑开,一面是与天道相联系之内在精神的神秘之地,所谓“至诚如神”;另一面则是“成物”、“尽性”,由天向地、人、物下贯。“己立”、“己达”与“立人”、“达人”,“尽己性”与“尽人之性”、“尽物之性”,“明明德”与“新民”,“内圣修己”与“外王事功”都是一体两面的事。

成中英先生认为,儒家修养的目的,“为在人群中实现自己的德行,在一种关系的实在性中来实现一个人的潜能。在此种自我修养和自我实现的历程中有两种主要的内容。第一,此种历程为成己然后扩大为成人;第二,将人内在的成就与外在的效果统合起来。这就使一个人有由内发乎外的修养历程的统合,也就是‘内圣外王’。儒家很明显地表现了成己成人的理想。”①

杜维明先生认为,儒家的“自我”——多重关系网络的中心及其不断扩充与转化。杜先生把儒家的主张看作是在一个不断扩展的多重关系的圆周中的自我的发展。这可以由一层层的同心圆来表示:家庭、邻里、各种形式的群体、社会、国家、世界,以至宇宙、超越界等。这些同心圆的最外一圈是开放的,不是封闭的。个人与家庭、社群、国家、人类、自然、天道之种种关系,在自我的发展中是重要的、不可或缺的。儒家的“自我”既避免孤立绝缘的自我中心,又不丧失个体的独立性;不约化社群,而是要通过社群;通过社群然后才能通天。儒家“自我”的发展是双轨的,一个是横向或平面的扩充,一个是纵向或立体的深化。以上两个动态过程整合的结果是人格的造就,是天、地、人三材的融合。

---

① ［美］成中英著,李翔海、邓克武编:《成中英文集》第一卷(共四卷),武汉:湖北人民出版社 2006 年版,第 20 页。

杜先生认为，儒家人文精神的重建能继承启蒙精神（自由、理性、法治、人权和个人尊严等基本价值）而又超越启蒙心态（人类中心主义、工具理性的泛滥、把进化论的抗衡冲突粗暴地强加于人、自我的无限膨胀），并充分证成个人、群体、自然、天道，面面俱全的安身立命之坦途，能够为新轴心文明时代提供以下思想资源：一、个人自我之中身体、心知、灵觉与神明四层次的有机整合；二、个人与社群乃至社群与社群之间的健康互动；三、人类与自然的持久和谐；四、人心与天道的相辅相成。①

总之，儒家"仁""诚"、"仁""义""礼"的理论与实践，有助于当下个人、社群、自然、天道的调整及其和谐化。"仁爱"学说可以与"博爱"沟通。"爱有差等"是一种实践智慧，恰可以达成普遍的爱。在终极性的信念信仰之下，"推己及人""推恩""推爱""成己成人成物"的方法，为人类解决人与自然、人与社会、人与人、人之身与心的冲突提供了实践进路。儒学的交往理论对文明对话有着某种有益的启示。儒家所讲的孝悌、仁爱等理念对我们重新建构现代社会的核心价值观有着不可忽视的意义。儒家修身学说对今天的君子人格成长与心理调节等方面有其现代意义。以上诸方面予以创造性转化与重建，有益于和谐世界的建构。仁爱、仁德、忠恕，是走出自我，走向他者、社群、国家、天下的精神与德性，具有普世价值。

主持人：谢谢郭老师的报告，下面进行回应和再回应，一共半个小时。请黄保罗教授做出回应。

黄保罗：各位老师，各位同学，很高兴有这个机会回应郭教授的报告。郭老师是在海内外的儒家学者中非常受尊敬的。我自己本身做的主要是基督教方面的工作，但是最近几年也做了很多基督教和儒家对话方面的工作，所以对郭老师的著述也拜读了一些，非常关注。今天有机会分享，也非常高兴。

郭老师的文章是长篇宏论，我读了好几遍，感觉到信息量非常的大，那么在这

---

① 参见［美］杜维明著，郭齐勇、郑文龙编：《杜维明文集》共5卷，武汉：武汉出版社2002年版。另请参见郭齐勇：《论杜维明学术思想》，《中国哲学史》2002年第4期；胡治洪：《全球语境中的儒家论说：杜维明新儒学思想研究》，北京：三联书店2004年版。

里因为时间的限制没有办法完全的回应，那我想就主要的几点，给我有一些深刻的印象的东西拿出来跟大家一起探讨。郭老师刚才在文章中分了三个部分：首先，谈到了仁爱及其推爱的方式，然后与基督教的博爱进行对话。因为这个仁爱，在儒家的重要性是有目共睹的，而基督教的博爱，也是两个宗教对话的重要内容。而郭老师强调了“推”的特点，这是很有启发的。第二个谈到了生态理论方面的问题，这也是当下时代的重要的问题意识，所以让很多的哲学和宗教，对这个问题所面对的挑战都做了回应。郭老师也非常系统的梳理了儒家对生态方面的影响。第三个方面是谈到了成己成仁成物，真的是达到了你我、自然界，然后追求最后形而上的层面。所以整个文章真的是非常的丰富。我想这里我就从刚才的现象中，拿出几点，对我有比较重要启发的跟郭老师求教。

第一个就是“爱有差等”的问题。郭老师一个重要的论述就是，指出爱有差等不仅仅是儒家的现象，甚至在基督徒的圈子里也存在这个问题。当然中国古代墨子和墨家也是这样。这一点郭老师的观察是非常深刻和准确的。就是说，他指出了爱有差等这个现象的普遍性。就是说这个爱有差等是一种普遍性，而不是一种特殊之爱。这里我有一点点保留，就是在于，郭老师所指出的普遍只是“现象的普遍性”而已。那么接着下面再来，我个人觉得，在基督徒或者基督教神学家的视野中虽也是承认爱有差等的现象，但是这只是现象学的层面。

第二方面，郭老师用了很大的篇幅论证儒家“推”的方式。这可能是儒家来处理，或者来阐述建立爱的理论体系的，甚至是实践的重要的规律性的“推”。然后从亲亲开始，从孝这些东西开始，慢慢推。后来用梁漱溟、杜维明他们的说法，就会“产生无数个同心圆的现象”。这应该是一个规律性的概括。但是在这个时候，基督教和儒家在这个地方就开始有差异了。虽然在现象这个第一个层面是一样的，但是在推的这个方面，儒家和基督教的处理方式就有一点不一样。在这篇文章中提到的，基督教的爱的方式是：在上帝面前人人平等，大家都是兄弟姊妹。这样底下就是，如果看到这种规律的特点，是真的这样的话，那么我们下面就要问的状况是，这两个哪一个更好、哪一个更有效、哪一个更现实呢？我就存在一个理论和实践之间的矛盾的问题。理论和实践之间是不是有矛盾性？什么叫做理论和实践之间是不是矛盾呢？我觉得儒家好像是，认识到爱有差等这个普遍现象之

后，而找出了推的办法，因为他最后还有一个形而上的天、仁、德等，这些是它的根基。在这个基础上，它是想打破这个自私和狭隘；郭老师讲到宗法、家庭等，这个爱的推的重要方式，就是以这个东西为基础推而广之，而不是局限于什么狭隘的。所以，这是儒家的理论，也是儒家的实践。这里面应该有非常多的参考价值和重要的意义。

而且郭老师也提到"报"这个概念，这也是非常重要的（我是把文章的次序打乱了，按我的思路回应了）。

我想讲到"推"之后，就到了第三层"理论和实践上的矛盾"。假如说，我们的儒家以孔子来算，到现在 2 000 多年，推的怎么样呢？这是我们可以来做观察和分析的，就是实践和理论之间推的状况理想不理想，满意不满意？这个可以讨论。另外一个，基督教，比儒家稍微短一点，2 000 年左右，它是用的另外一种，不仅仅是这种推的，它理论的起点就不一样。它就不以推为根据，它在面对差别的现象之后，提的是另外一套东西。在基督教里面这种爱称为两种爱，一种是圣爱，一个叫情爱。这两种爱，我们讲这个爱的时候就注意到，它和儒家所说的爱的定义，或者对它规律本质的挖掘不一样。它所说的圣爱就是阳光照好人，也照歹人；苍天下雨水给有义的人，也给不义的人。这个爱是无条件的单向的爱，就是，爱就像天上的阳光照下来了，不以被爱者的特点为前提。无论你这个被爱者是什么样的，它都是单向的爱，它是圣爱，就是要把不可爱的变为可爱，要求把黑暗变为光明，要把冷漠变为温暖。就是单向的。我们这里且不谈好不好，能不能，只说定义，这就是基督教的圣爱。另外一个说情爱，或者人爱，这个人爱涉及爱者和被爱者；爱者和被爱者之间有一个"可爱性"，就是说，我必须从被爱者身上找到一种可爱性之后，爱者才能把爱发出去。比如，一朵花（昨天我看这个同学在照相，很多花），我想鲜花在家放不久，过一段时间就要扔到垃圾堆了。因为一开始花很鲜艳，有可爱性，所以大家抱着它照相，很喜欢。但是过了很久之后，花干了，枯萎了，就不好看了，可能这个花就要扔掉了。也就是说，这个花，人去爱它是因为它身上有一种可爱性，吸引了他，他才去爱。一旦这个可爱性没有，爱就不存在了。所以这就是俗话说得，恋爱的时候那么热闹，到最后人老珠黄，就有危险。所以我们说，这种是我所理解的基督教里面的人爱或情爱。北欧的瑞典有一个神学家尼格仁

(Anders Theodor Samuel Nygren)写过这方面的东西(*Eros and Agape*)。基督教里面讲爱的时候,是分圣爱和情爱,或者人爱和上帝之爱的。这是一个比较重要的理论。这种理论和实践的处理方式儒家和基督教就不一样,那么哪个更好,或者怎么样,也许不能简单的说好坏,应该是一种互相的学习吧。郭老师的论述中,对我启发很大的一点就是,您强调形而上的层面,儒家的爱的背后是有天地这些东西做它的起源的。我觉得这个是起源的重要性。讲到这里,还继续探讨理论和实践的吻合与矛盾中间,我觉得"推"就要看"推的起点"是什么?儒家是亲亲、孝。这是普遍性,但是以孝为起点的推,推到最后,我就想,这 2 000 年的实践怎么样?

基督教的"推"很显然不是以人爱、情爱为起点来推的,基督教最喜欢说的一句话是,"我们爱,是因为神先爱了我们"。而不是因为我身体上有一个东西让我爱,而使我们去爱、要我产生一个爱。传统的基督教的理解是,如果从人的心里面把仁爱弄出来,推而广之,这个好像是比较困难的。这是儒家的一个重要的处理方式吧,但不是基督教的处理方式。我觉得这样的话,下面我们当然考虑一个状况,上帝的爱,甚至包括在中国的古代儒家墨家就讨论"兼爱"。"兼爱"到最后究竟是一本还是二本,可能还是不可能?这里我们不能简单地说对错好坏,还是各有所思,或者视角不同。按兵法说:谋乎其上,得乎其中;谋乎其中,得乎其下;谋乎其下,则一无所得。首先看你定的目标是什么?你定的目标是那么高,真的实践之后,肯定是有水分的,最后达不到那个目标。但是我想,如果你目标本来定的就不高,最后达到的结果可能就更低。从这个角度来说,我觉得绝对的爱或者圣爱、神的爱,这个爱可能是指绝对层面的,或者是形而上层面的,或者是理想层面的爱。那么这一点,如果是作为人来说,作为谋乎其上去努力,最后有可能会得乎其中。那么,儒家所讲的这个爱,是比较现实主义或者实事求是的、尊重普遍现象的。人生的经验世界给人的一个感悟的,但是这种状况,就是说,会不会,我在想,郭老师您在发言的时候提到,这个爱推出去的话,后来到了第二部分讲生态,甚至是人伦和物伦。所以不仅仅是亲亲,或者是老吾老以及人之老,最后一直包括动物、植物,都是这样。如果这样,我还是借用同心圆这个比喻,可能这个是产生无数的同心圆。但是同心圆有一个起点,就是"我是这个圆心",然后我和其他的被爱者的距离,这个半径是有越来越长的。我担心,这种推到最后的结果会否与本

意产生极大的反差？这种爱到底能够推多远？因为起点的爱就是有限的，再长距离地推下去，一路下来会流失很多，最后会否所剩无几呢？所以，从理论上来说，爱应该是一视同仁的。

当然在及物这个层面，就是说，基督教在这一点和儒家也有一点像。儒家说的这个亲，（不孝顺父母，你还谈什么治国平天下呢？）基督教也有一个非常类似的说法，就是耶稣说，你如果不爱你眼见的弟兄，你怎么去爱那个看不见的上帝呢？这个相似，但是差异还是在于，他的起点。就是我用的，基督教也讲推，只是推的动力是什么？借用康德的观点，就是善与行善的能力问题，或者爱与爱出来的能力与可能性的问题。所以这个是我的观察。我觉得，在今天，我们从儒家和基督教的两个视角出发，这样思考会不会对双方有一点启发和参考意义。这是我想要讲的主要的一点。

另外一点就是，郭老师也提到儒家和基督教在“人性论”这个方面有很多相通的，这一点我也非常认同。我觉得，儒家和基督教都很难简单的说他是性善论，或者性恶论。当然儒家比较讲性善的。基督教严格来说，并不是一个性恶论的问题，简单地说，基督教强调的是：上帝用泥土造人，而且是用上帝的形象造的。往人鼻孔里吹了一口气，（那么上帝的形象究竟是什么？是指眼睛，鼻子，还是长相，是永恒、爱还是交际？）人死了之后身体会归于泥土，但是这个气，这个灵是不灭的。所以，本来亚当夏娃吃禁果之前，我觉得，伊甸园里人类应该不是本性恶的，应该是自由的状况，而且是比较美的。是吃了果子之后，才有了原罪。这个原罪之后，基督教提出一个重要的理念，就是耶稣基督的死亡、复活、把义白白地赐给人。

马丁·路德有一本著名的小书叫《基督徒的自由》。一个基督徒从实然的角度来说，他仍然是一个罪人；从他的身体来说，如果一个基督徒自省，一定能找到很多罪。但是从理论的层面和信的层面来说，他是完全自由的。因为耶稣基督已经洗净了他一切的罪恶，说他现在是义的。所以，基督徒过着这个矛盾的生活，看自己就是个罪人，看基督则什么罪都没有了。所以，基督教是这样的一个状况。基督教再下一个阶段，就是最后的世界末日的问题。世界末日来了之后，就把基督徒全部带进了绝对的义的层面。那时候看自己实际还有罪的。所以，基督教的人性基本上分这么几个阶段。这一点和儒家的孟子的性善论，荀子的性恶论不矛

盾;郭老师的观点我都很认可。确实是应然层面和实然层面的问题。可能讲我们应该,或者本来,应该是性善的,或者目标就是性善的。但是实际的状况就有很多的恶在里面。我想这样来谈的话,就会发现在人性论上,基督教与儒教之间的对话,我觉得在性善的问题上,并不是水火不容的。这里面其实有很多相通的地方。

这里我时间可能也差不多了,因为郭老师的文章非常丰富,给我启发很多。主要我就说这两点,仅供参考,也请各位老师指教。

郭齐勇: 谢谢保罗兄的指教,谢谢各位老师同学。刚才保罗讲到了这样一个问题,就是我们爱的方式,刚才强调的推的方式,因为时间的限制,没有办法细讲,但文章中已很详细地论述了。如果按照您刚才讲到的基督教的圣爱和情爱的区分的话,儒家的爱也是这样的。只是他没有把这个当成鸿沟,当成差别很大的东西。当然,基督教讲的一个是上帝的爱,一个是人间的爱。如果要按照您刚才说的圣爱、情爱的层面来说,儒家不仅讲四端,还讲七情,四端就是恻隐之心,羞恶之心,恭敬之心,是非之心,仁义礼智的四端,是道德情感的爱,特别是恻隐、同情心。这既是人间的爱,又是天赋予人的。那么还有七情,喜怒哀乐爱恶欲等,这个层面的爱也可属于一种爱欲、情爱的层面。中国的儒学、韩国的儒学,都有四七之辩,讨论四端和七情之间的关系。从无条件的爱的层面,我们也可以看到,儒家的爱,其实也是天赋给人的本分、本性的爱。比如说从《诗经》、孔子、孟子一直到韩愈、张载,肯定"天生蒸民,有物有则,民之秉彝,好是懿德"、"亲亲而仁民,仁民而爱物","老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼"、"博爱之谓仁","乾称父,坤称母"、"民吾同胞,物吾与也"。像张横渠所讲到的,天地是我们的大父母,老百姓都是我们的同胞兄弟,万物都是我们的朋友。这个爱,就是我们从基督教的文献里看到的,他们在中国讲圣爱的时候,往往借用了横渠《西铭篇》的这些讲法,这可以说是中国儒家讲到圣爱的非常重要的方面。我们刚才讲的生态方面的问题,尽管有人伦和物伦的区别,儒家特别强调万物都有各自的本性,各自的价值。儒家对万物的本性、万物自身的价值,有充分的肯定,不是说各物只是工具性的东西。动植物、各种生物,都有他自己的非工具性的、价值意义的层面,这也是非常重要的。所以,我们强调推爱,强调爱的实现过程的时候,我们也不要忘记,儒家当然有圣爱

的层面，假设我们用这个名词的话。他不是上帝赋予的，但是他是上天赋予我们每个人心中的光明。他没有用圣爱这个词，但是儒家的爱有神圣性。儒家讲的爱是天赋给人的，这个爱可以说是跨家庭、跨族群、跨动植物界限的，这就是乾坤大父母给我们的普爱。您讲的现实和理想的矛盾，我觉得儒家的推爱恰好是来解决理想的爱和现实的爱的一个非常重要的一种方式。

几千年来中国老百姓是依照什么样的东西来生活呢？我相信宗教、伦理，最重要的是在草根的小民的生活中起作用的东西。如果不在草根的小民中起作用，这个东西就不是宗教、伦理。那它或者只是一种玄学理论，没有实践性。整个东亚文化，赵老师讲的几个文化的不同，东亚文化圈与其他文化的不同，重点就是要解决理想的爱和现实的爱的差距。如《中庸》所讲，儒家的确是非常平实的，但是极高明而又道中庸。极高明就是，我们都不脱离家庭与社会，都有家庭与社会责任与义务，我们都尽伦尽职，尽自己对社会与家庭的责任与义务，过凡俗的生活。但是我们又有高明的理想境界，又把理想和现实贯通起来。所以儒家的爱几千年来，最重要的是通过蒙学与家训，通过唱戏的说书的，通过很多管道，使这些价值到了下层民间。昨天我提到了，陆九渊讲过，不识一字，也要堂堂正正地做个人。为什么会是这个样子？

我出身于草根，又直接和工人农民生活在一起有十年之久，我体会到老百姓之间的爱最重要的是什么？我们下乡的时候那个状况，农民化解了我们的斗争心理，以阶级斗争为纲的心理，用仁爱来温暖我们。我们当工人时什么都不会，师傅们来教我们，不仅是手艺，还有人生哲理与智慧。这个爱是无代价的，可以说完全是奉献式的。

昨天我举了白芳礼老人的例子，还有很多的例子，如王善人。王凤仪(1864—1937)老善人是位东北农村的长工，因笃行忠、孝，自诚而明。王善人讲道，语似俚俗，而意境深远，均由自性中所流露，不拘经教，权宜说法，活泼自然，要旨在教人尽忠孝之道而化性立命。他没有念过书，却成了一位有影响的教育家，办了大量的女子学堂。原香港凤凰卫视的主持人梁冬在介绍王凤仪时，称他为“儒家的慧能”。王善人悟道，颇有点传奇色彩。近七、八年间在我国大江南北的民间，有关王善人的故事广泛流传，不胫而走。由民间团体自发推动了学习王善人的运动。

这个仁爱，到今天还是支撑我们中华民族的最重要的精神价值。关于仁爱，理不理想，满不满意呢？我觉得是理想的，是满意的。过去搞阶级斗争为纲，把中国的仁爱传统打断了。但是民间还保留了这种真爱，这种温情，这恰好是凝聚我们中华各民族的最重要的东西。如果没有这个爱，我们相信就是非常可怕的一种状况，如现在人们只知道急功近利，争权夺利。过去，仁爱在老百姓心中，他们最懂得，他为什么去生活，他怎么样生活，他不识字，他生活在底层，他还是去爱人，克己奉人。这就是中国的、儒家的爱的一种方式，这种爱恰好是中华民族最重要的，我认为这个仁爱是理想的，是满意的，而推爱是解决理想和现实冲突的一个很重要的方式。

另外我们说人性论的问题。这个问题非常复杂，的确是您刚才所说到的，上帝用上帝的形象造人，赋予人以各种性质，从原罪达到人的自由等，我觉得您梳理得很清楚。儒家的人性论是非常复杂的，我们讲性善论，如钱穆先生说，这就是中国人的宗教，就是从应然层面上你是善的。要注意这一点，应然背后有终极性、超越性。孟子讲本心善性是天之所与我者。天赋予你是这样的，而实然层面上你的不善，不能改变你在应然层面的善，因为这背后有天。因此你要通过悟道，通过读书，通过修养，你要回到你的应然层面，你要做一个好人。孟子和荀子的理论是互补的。荀子不过强调后天学习训练和守礼的重要性，孟子重视的是天赋给你的善的重要性，你要唤起你的良知良能。仁义忠信是所谓天爵良贵，是天赋的，人家夺不去的，而功名利禄是人家给你的，人家随时会夺去。我觉得儒家的天爵良贵、良知良能，是可以和基督教相沟通的。儒家人性论，诚如您说的，不可以归结为仅仅是个性善论，还是个性恶论。儒家在善恶的转化上有很多的工夫论，在其上还有所谓的本体论。从本体论上说，人性本善，从工夫论上说，肯定人在现实上的落差，然后通过学习、训练、实践、修养，来怎么样地改过迁善。所以实际上儒家的人性论的问题非常复杂。在这个方面如何去和基督教相沟通，比如说张灏先生提出幽暗意识，幽暗理论，他说中国文化没有幽暗意识，没有对人性阴暗面的揭示，因此反而有很多局限。其实也不一定。儒家对人性也不完全是乐观主义的，或者是没有幽暗意识的。荀子所揭示的，就有很多。当然儒家没有从基督教方面来发展，这个方面如何切磋，还有待未来再探讨。

谢谢大家。

主持人：下面是自由讨论时间，请各位发言。

温伟耀：非常感谢保罗的响应，这个问题我也想了很久，虽然没有郭老师那么通透。我试图站在两个不同的身份来选择，就是从儒家的，也是从基督教的立场出发。首先是中国方面，特别是儒学，或者是中国传统里面那个“推”。我觉得郭老师说得很到位。在推的过程，和当下动力的来源，我觉得从基督教的角度来说，虽然也有肯定，但讲得不够。基督教的爱的观念，无论如何，你说是受了西方希腊罗马的文化的影响也好、什么都好，基本上，假若要跟“推”这个字你对比的话，基督教用的字是“敬”。这里的敬，和儒学里的概念不同，是指“敬上帝”。例如基督教谈到要爱仇敌，怎么可以爱仇敌？根本不可爱，而且伤害你。在理论的层次来说，你想到上帝竟愿意赦免你，其实你也不是好人、也不值得爱。但是上帝还是爱你。那么，上帝也爱他啊！所以你就没有资格不去爱他。这样的推理过程，是先向上（看上帝），然后再从上往下看（看自己和仇敌）。这个过程，与从自己的本心去看这个人、当下涌现的直接感受，是一条不同的路线。当然，这两条进路，推和敬也不需要互相排斥。两者都需要。如果你问我，我觉得在基督宗教，这个推的工夫没有得到很深刻的探讨，也没有很深刻的发挥。我觉得这方面儒学比基督教做得更好。

那么，儒学在这方面的推，起始点当然是孝。孝是建基于血缘。血缘的考虑，在基督宗教里不是没有，但基本上不算得上是第一义。在《创世记》的说法已经很革命了：“人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体。”（《创世记》2：24）好大胆！父母不是最重要的吗？但是婚姻的意义就是要“离开父母”。血缘就在这个方面，因为上帝对婚姻的要求，尽管不是要被打断，起码是可以被跨越。所以，不能否认，血缘在基督宗教里并不是站在第一位，也不是推出关爱之情的根源所在。当然，基督徒对上帝的敬，并非像有些人批评的只是“畏”——怕上帝惩罚我，所以不能不去爱那些我不认识的人，甚至爱仇敌。不是的，我在这方面也写过很多文章、讲了很多。基督教的这个敬并不是出于畏、只是怕上帝的惩罚，而是在爱中的自

重。就是说，我看到上帝那么爱我，我又怎么可以不爱其他人呢？在这种被爱的感觉里，对自我有一种更高的要求，就正如你深受你家里妻子对你信任的感动，因着她对你的爱，纵然在没有人知道的情况中，无论如何你也做不出对不起妻子的婚外情。你不是怕你妻子知道，而是因为深感妻子对你的爱和信任，无论如何都不可以容许有其他的女人。这不是怕，而是爱中的自重。我在历代的基督教灵修学的文献记载里，都看到很多这样的人。甚至20世纪的德兰修女（Mother Teresa），当她看到一个路边垂死的人或麻风病人，再没有任何可爱的地方，她可以拥抱他。她不认识这个人，但是她说她看到这个人就好像看见耶稣一样，如果这个垂死的人是耶稣，怎么不能爱呢？所以她就跑过去把这个人抱起来。这种动力确实是非常伟大的。所以推与敬两者都需要同时进行，这样社会就会更好。

还有一点是我比较反感的，就是有人把中国人缺乏公德心的现象，归咎于儒学那种有等差的爱。这是两码子的事！很不公平。究竟有没有关系？比如说我在德国做研究（很多老师都在德国留学或生活过），德国人是客观规矩感极强的民族，很干净。规矩守得很好，但他们也有等差的爱啊！他们也是爱自己的家人爱得很深切，跟路人的爱也不同。所以不要把这种爱从哲理层次一下子就放到一个很实用的情况底下。大体比较来说，是有一些分别，我们中国的社会现实中，公德心是比较差，客观规矩感也比较弱，这是事实。我们情愿用一种社会心理学来解释，那就是说，从比较文化心理学中出发。中国、东南亚洲的民族，我们称为“高语境敏感文化”（high-context culture）的生活文化，很在乎在什么情况、对着什么人，就决定采取哪一种的行为抉择。而西方“低语境敏感文化”（low-context culture）的情况是，我不顾在什么情况、对着什么人，都决定采取同样的行为抉择。你是甲也好，是乙也好，什么环境，我都一视同仁，用同一个原则、规律和标准去办事。表现在公德方面的情况，因为他们不需要理会这是不是我的家？还是人家的？还是另外一个国家？他们都同样地去处理、运用同样的标准。当然，从现代化、全球化的角度去衡量，你仍可以做出价值性高低的判别。随着现代化的发展，我们更趋向于“抽象系统”（abstract system）思维方式，脱离了那种前现代的（pre-modern），认为当下看得到、摸得到的就是真实的，摸不到、看不到的我就不需要理会。公德心的敏锐性，就在这种文化的差异中显出来。所以，中世纪欧洲人的社会生

活，公德心也很差劲。如果是这样的话，我相信中国人在现代化的进展历程中，还是会渐渐改变、渐渐进步的。我是乐观的。反正，这个问题我就不会纳入到儒学和基督教的对比，以为什么西方是基督教的背景，所以公德高，中国是儒学的背景，爱有等差，所以公德比较差。我觉得这是拉不上关系的！这是我的心底话。

赵林：听了郭老师和保罗兄的发言和回应，非常受启发，我觉得这个问题确实是大家都关注的。我有两点回应，这也是我自己的看法。第一点，当我们讨论这个问题时，要考虑一个最重要的起点，那就是这两种理论是在什么样的背景下产生的。这两种爱，或者伦理观，源于不同的社会背景。儒家的以“仁义礼智信”为核心的伦理观是在现实社会中产生的，从周代以后就开始有了宗法社会，从原儒、先秦儒家，一直到宋明儒学，一脉相承，都是与现实社会相适应的。其间虽然也有动乱，也有“礼崩乐坏”的情况，但是儒家伦理基本上是同一个民族在自己的国土上，在自己生存的土地上，经历了一些变乱并进行了不断地调整之后，建立起来的一套伦理观。这套伦理观是从中国社会生活的现实土壤里生长起来的，所以它在中国后来的几千年历史中基本上是比较有效地维系着这个社会的。我非常同意郭老师的观点，我也是从郭老师那里得到的启发，那就是中国儒家思想的真正的生存土壤不在于朝，而在于野，在于乡绅社会，即以血缘纽带来维系的宗法社会。没有这个社会基础，儒家伦理不可能存在 2 000 多年。

今天由于传统的宗法社会已经土崩瓦解，所以儒家伦理也同样面临着困境。与它的兴盛一样，儒家伦理危机的真正根源也同样不在于朝，还是在于野。尽管政治是一个很重要的因素，但是它并不能改变儒家伦理由于传统宗法社会的瓦解而面临的危机。但是基督教的情况却不一样，基督教最初是从一个苦难的民族——犹太民族——中产生出来的。犹太民族长期被外族人所奴役，不得解放，这种现实的苦难就导致了对另外一个世界的强烈愿望。所以基督教的所有观念，都是在这种苦难和希望的现实背景中产生的。从这一点来说，基督教的整个理论从一开始就带有强烈的超越色彩和理想色彩。诚如瓦尔特·本雅明所言，正是因为现实中充满了绝望，我们才被赋予了希望。所以基督教把对上帝的信仰和对彼

岸世界的希望放在首要位置，在基督教的“三德”中，第一是信，第二是望，第三才是爱。而儒家则是把仁爱放在第一位，“仁”是四端之首，而“仁”的基本内涵就是“爱人”。相比之下，基督教的爱观带有很强的理想色彩，耶稣教导门徒，不仅要爱你的朋友，而且还要爱你的仇人，要为那些逼迫你的人祈祷。这是非常理想化的爱，实际上在现实世界中是很难做到的，因为现实世界中恰恰是完全相反的另一套东西。基督教产生于一个受压迫、受歧视的民族，而且后来当基督教在希腊人、罗马人中间传播的时候，刚开始也是在一些弱势群体中流行。那些有身份的罗马人最初是不信仰基督教的，后来随着基督教的日益壮大，他们才逐渐加入到教会中。从这种背景性的差异中可以看到，基督教伦理的理想色彩比较强，是对暴虐的现实社会的一种超越；而儒家伦理则是直接置根于现实土壤中，非常有效地维系着现实社会。

第二点，从现实层面上来说，我觉得无论是儒家的仁义之心，还是基督教的博爱精神，都存在着一个理论与实践的矛盾问题。在中西文化的发展过程中，这些崇高的理想在现实社会中落实起来，往往是要大打折扣的。所以历代的先进知识分子，包括后来所谓的启蒙思想家，他们不断地批判礼教束缚，批判宗教专制，就是因为儒家伦理和基督教信条已经蜕变为一些束缚性的东西，已经变得与先秦儒家或者基督教圣徒的理想大相径庭了。在中国，后来的批判者们不断地主张托古改制，不断地拿先秦儒家来说事。在西方也一样，马丁·路德、加尔文这些改革者都主张回到奥古斯丁和保罗。这恰恰表明，无论是儒家还是基督教，其倡导的崇高理想都在现实社会中发生了蜕变。以西方文化为例，在长达两千年的时间里，我们几乎看不到哪一个时代是完全遵循基督教的博爱精神而行的。不仅谈不上博爱，即使是那种推己及人的爱也达不到。欧洲中世纪的宗教专制和等级制度森严，哪里还谈得上什么博爱，动不动就把你送上火刑法庭。后来到了宗教改革之后，不同的宗教教派之间又陷入了长期的宗教战争和宗教迫害之中。到了启蒙时代，欧洲内部的暴虐行径确实减少了，但是西方列强对海外世界的暴戾行为却愈演愈烈。例如贩奴活动和鸦片贸易，武力扩张和殖民主义，这些都是完全背离基督教的博爱精神的。即使到了今天，仍然存在着许多严重践踏基督教要义的行为。美国在广岛和长崎投下的两颗原子弹，难道不是违背基督教精神的吗？你把

两颗原子弹投过去，把许多无辜的老百姓炸死，这就是耶稣所说的“爱仇人”吗？还有美国军队现在在伊斯兰教世界所干的许多暴行，显然是完全背离基督教理想的。由此可见，纯粹的理论是一回事，现实中的实践却是另外一回事。从这种意义上说，当我们讨论这个问题时，固然可以仅就少数圣贤或者纯粹理论来进行讨论、进行比较。但是，既然我们讨论的是伦理问题，而伦理问题是涉及普罗大众的行为规范的，所以我们还是应该更多地考虑这两种伦理对于社会大众在事实层面上所起的作用。

林安梧：我觉得在讨论的过程中也慢慢看到了异中有同，各存其异，慢慢汇通。这是非常好的事情。我是非常强调，即使是在一个历史发展过程中，任何一个族群的问题都是在变动之中的。对于像中国的民族性之为何，这个提法我是绝对不能接受的。这基本上是一种很奇怪的错置的提法。今天还不错的，到现在为止没有这个提法。但是当前学术界上，思想界上这种提法还是很多的。比如说，中国人比较不守秩序，洋人比较守秩序。我说你到过纽约第几条街看过？你在哪个地方看过呢？基本上没有这回事。有的甚至认为，中国人本质上就是不守秩序吗？你到过台北那个捷运站，地铁站看看吗？到最繁忙的时候，那个电扶梯，大家还是会集体靠右，左边让急于赶路的人先走。这就是一个学习的过程。过去，台湾人也一样，有留洋回来的人就瞧不起台湾，但是现在回过头再看，不是。因为都在进步。日本人很爱干净，但是日本人以前爱干净吗？明治维新之前，大有不同。他们是经过了两次非常严重的传染性疾病，他们有很大的一个觉醒，做了一个很彻底的变革。所以在整个卫生方面，做了很大的改变。我想大陆现在，20 年前能够想象现在大陆的厕所文化吗？不能想象。所以很多东西在变化中。大陆现在厕所文化比 20 年，比 15 年前，那简直是天壤之别，判若云泥。

所以都在变化中，我是这么想的。人类进入到 21 世纪，可能我们现在想想，中华文明是不是要好好地发掘出我们的经典中，我们理论的层面有哪些可贵的东西，也要加入到我们的现实世界里，起一个沟通交谈，互动，让它参与进去，让他生长。至于他往哪生长，我是觉得我们有这个责任要参与生长。因为你没有让他进来，我觉得对人类的文明就没有尽责任。所以比如说，我们讲到敬畏，敬

畏上帝，敬畏耶和华是智慧的开端。这是我初中的时候，一位朋友是基督徒，送了我一本圣经，那本圣经现在还在我桌上。我们讲，“君子有三畏，畏天命，畏大人，畏圣人之言”。我们同样有。那讲到“慎独”，就是我们面对了自己，面对自己的时候又提到独体良知，回到天道上说。这些资源都有，很多东西就可以有互动，有沟通。所以理论的层面有什么可沟通，而在现实经验的层面有哪些需要，慢慢再需要，彼此相互学习。我想若把投原子弹这事，也关联起来做诠释。作为一个基督徒不会答应做这样诠释的，但是如果愿意往负面诠释，那样的罗织所在多有。就好象现在还是有人说，儒家的性善论导致政治上的专制这样的诠释，一样我可以把它关联在一块儿。就是因为超越了跨过了，有了越位的想法，就在那样的想法里，不会想到具体生命的意识。他想到的是全人类的意识，全人类如何，我马上可以让战争停止，那么当然扔原子弹，有何不可？这时候马上可以联在一块儿，这样诠释请问，对基督教合理吗？不合理。但是我们在关联性善论传统，跟政治的专制，然后把毛泽东讲成儒学，这合理吗？很奇怪。大家好像跟着就合理了。

我觉得近代以来诠释基本上是在一种非常不平衡的状态下，好不容易现在稍微平衡一点。中国的“行一不义、杀一不辜而得天下，皆不为也”，孟子早有昭示，这个状况是一样的。我想基督宗教也会有这样的资源。《礼记》里面的《礼运・大同篇》讲“大道之行也，天下为公”。儒家强调等差推爱，强调人连最具体的生活之中的家人都没有办法做一个真正的伦理的起点的话，这个伦理的生长恐怕虚假会多。儒家可能会从这边去思考。但是如果仅限于此，可能他的宽广度也不够，普遍性也不够高，会造成这样的问题。所以这样来看，基督宗教和儒教会有汇通的可能性。但是如果硬是把中国近 100 年的落后，都归结到自己的儒教或者自己的民族性上，如果上了天堂碰到孔老夫子，他也会觉得很奇怪。是子孙不孝？为何怪到我们自己的祖先？近 100 年来，中国非常奇怪，中国人落后是几百年来的事，居然就误认为我们自始以来就落后。我们现在中国叫开发中国家，请问唐代是开发中，还是已开发，还是未开发。有这种已开发，未开发的算法呢？这是何等算法呢？我们基本上是被欧美中心主义彻底奴役了整个学界，到目前为止，好不容易有一点搬平，为什么？因为西方人也开始反省，这套想法过头了。那我讲这些，可

能不是针对我们这次来参会的朋友们，我是针对我们的知识界，文化界，思想界的现况，我觉得这次来参加的朋友真的是有很多文化多元的想法，是彼此尊重的想法，除了文化多元，各种思想互动。但是我们也知道，并不是多元就会落到相对主义和虚无主义，还是每个人有各自的立场。这一点非常可贵。

苏德超：我听了郭老师和几位老师的发言之后，我有一个印象，我觉得好像儒家跟基督教的区别真的没有那么大。以郭老师为代表的儒家学者，他们讨论的时候更多的是在谈爱之方，爱的途径，而基督教学者更多的在谈爱的根本：我们为什么去爱，因为神爱我们。如果谈爱的根本的话，郭老师在《中国哲学史》里面，讲董仲舒的时候也讲到类似的理论，儒家也有类似的理论，我们为什么爱，是因为我们都是天地之子，天按照自己的形象创造了人。但是儒家更愿意谈，我们日常生活中如何去爱。我特别想问郭老师几个问题，第一，儒家的差等之爱，到底是爱的起点，还是说在推爱之后，到了终点的时候，这个差等还要保留下去。我记得在高中的时候，“老吾老以及人之老”，老师的念法是“老吾老，以（之）及人之老”，我像爱我的父母一样，把我对父母的爱推广到别人的父母身上。这就是说，儒家跟在爱的终点上，为把差等取消提供了一种可能。第二个就是说，差等之爱跟爱有没有内在的矛盾，因为爱的本性有可能要求冲破这个差等。然后第三就是，推爱与差等之间的矛盾，可能和第二个问题相关，就是说，推爱要把爱推广，而差等要把爱减少，离爱的本原越远，爱的分量就越少。最后一点就是针对基督教神学有一个问题，包括保罗老师和温老师讲的，爱自己的敌人。圣经里说得很清楚，我们要区分两种敌人，一个是主内的敌人，一个是主外的敌人。主内的敌人我们要爱，但是主外的敌人基督教徒不可能去爱。

郭齐勇：谢谢各位，我还要慢慢去消化，还需要时间。我想，在如何向基督教学习的过程中，来丰富儒学，然后再对中国的现实公德的重建做一些努力。近现代儒家做了很多从私德到公德的转化与重建的工作。其实，大的方面我们都非常一致。就是说，从温老师刚才讲到的爱的本原和过程中，我想的确是有一些现实层面的东西，都不是可以由基督教负责，也不是可以由儒教来负责的。基督教提供

的是一种理论，他有他的实践，但是他对西方族群的整合，赵老师也经常提到的，在历史的演变过程中，他的确是善化了西方族群。我们试想一下，如果西方没有基督教，那会是一个什么样的西方社会？我们绝不把殖民战争，昨天讲到的，赵老师讲的，土著的美洲人的丧失，这个账不能算在基督教的头上。上次我们对话的时候，是保罗还是谁告诉我们说，鸦片战争爆发前，英国的议会在讨论时，基督徒恰好是反对对中国进行鸦片战争的。所以从方法论上说，今天的讨论，有一个问题我们还是要分析清楚，就是说，儒教、基督教在东西方所起的作用是一样的。虽然它的理论，他的实践方式不一样，但是他们起的作用是一样的。如果中国、东亚没有儒家儒教，如果西方没有基督教，我们不知道这个社会会变成什么样子。当然也许会出现另外一种宗教文化形态。这个我们觉得是非常重要的一点共识。

第二点，我上面提到，历史和现实的很多负面由谁来承担责任的问题。刚才林老师讲到这个问题。这个问题很复杂，我们不能用简单的思想文化决定论来一言以蔽之。五四时，或近代以来，我们很多知识分子特别热衷于此。国势不好，就是我们的传统文化出了问题。不一定。我们近代被动挨打，主要是世界大格局所致，东西方列强的入侵所致，不一定就是我们的文化，特别是孔仁孟义出了问题。但是我们常常简单地说，这就是儒家儒教不好所致。昨天回应赵老师的问题，顾炎武他们说，是因为宋明儒学不好，才导致了明亡与异族入主中原云云。而近代很多的文化人说就是因为有儒家，有中国文化，所以导致中国国势日颓，外族入侵。所以中国文化不亡，势无天理。在这个方面，鲁迅、胡适、陈独秀都是这个看法。但是这是思想文化决定论。很多国势的问题，势的问题，不一定是由思想文化来决定的。这是很复杂的历史问题。所以，儒教、基督教对于中国文化和西方文化的负面，或者现实政治层面的负面，该承担多少责任，我觉得这个是我们要细心地去分析切割的问题。因为有时候，我们爱简单地把它画上一个等号。宗教的问题，伦理的问题，文化的问题，与政治、经济、军事、外交等的关系很复杂。当然，传统文化不是没有问题，除了历史的、时代的限制外，我们应如何去检讨与评价，这需要具体历史的分析。

刚才我讲到历史的进路，但是我们讲推爱的过程中，一定不要忘掉“理一分殊”。宋儒讲“理一分殊”，在这点上，和基督教的沟通会更好一些。儒家学习佛

学，以月映万川来讲一理与众理、理想与现实的关系。月亮只有一个，但是江河湖海映现出无数的月亮。这么一个大的道理，即是普世的价值。在讨论普世价值的时候，基督教，儒教都有自己的贡献。我觉得这是适合于各个民族，各种历史文化发展的，在这个过程中我们再去相互学习。谢谢。



《尚书·尧典》包含的儒家学说——时与孝

报告人：
山东大学哲学与社会发展学院特聘教授　张祥龙
回应人：
台湾神学院教授　林鸿信



主持人(澳门科技大学通识课部讲师杨雅雯)：各位代表，现在是第六场报告会，首先请北京大学张祥龙教授发言。

张祥龙：会议的主办者、赵教授、主持人，还有参加会议的老师和同学。首先要表达一点歉意：前面几位学者的论文都比较完整，而我这里就是一个大纲，比较短。因为我要讲的是一个正在研究中的问题，要成文还是要假以时日。

我今天的发言题目是《〈尚书·尧典〉包含的儒家学说——时与孝》。这篇《尧典》，用的是今文经学的概念，所以包括了《舜典》，里面的思想极其丰富。今天也只能是选择重点来阐发。

首先我来解释一下《尧典》里面"时"的多种含义。比较浅的一个意思就是，就出现的时间而言，它是华夏第一典，也就是现在可及的最早的中华历史典籍。当然这就涉及它是真书还是伪书的问题。就此而言，我与顾颉刚先生等人的观点很有差异，他们否认《尧典》是真书，我认为是不对的，而且这些年来有了新的证据、包括考古证据表明他们的观点不妥。《尧典》是从尧的时代流传下来、至迟在西周已经写成文字的真书。"时"的另外一个含义就是：为什么《尚书》要从《尧典》开始？《史记·五帝本纪》是从前三帝、也就是黄帝、颛顼、帝喾开始叙述，可见在更早的春秋时代应该是有这方面的材料的。为什么舍去他们而从尧帝开始写？这应该是孔子选择的结果。《尚书》的"尚"，可以解释为上下的上。而这个"上"有两个意思，一个是上古的意思，一个是崇尚的意思。儒家所崇尚的帝王要从尧舜之时开始，而不是从黄帝开始，所以这是另外一个"时"的意思。还有一些。比如开头的"曰若稽古"，就充满了时间的含义。到了当代的一些解释里，这话的意义就很贫乏了，稽古变成了考古。当然古代也有的注解说是"考古"，但不是现代视野

中的考古，而是内含“顺考古道”、“承天”乃至“顺天而行”之意；而现在的“考古”是对象化的，这样来解释这句话（“曰若稽古，帝尧曰放勋”），它的意思就是：因为我们去考察古代资料，知道了尧的名字叫放勋。就是一种很浅薄的解释。而实际上按照无论是今文经学的解释，还是古文经学的解释，这个“稽古”的意思极深。“古”字代表深远的时间。只有回返到过去，你才能成就天运，才能走向未来。这是另外一层意思。

在这个“稽古”的视野中，接下来就赞颂了尧的德行，里面也很有时间的解释。“黎民于变时雍”，这里边的“时”一般被解释为代词“是”，实际上按照今文经学的解释，它同时也可以、甚至应该解释为时间的时，或者时代的时。还有一个比较重要的时义，就是此书记载的尧所干的第一件具体事情，是“乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时”。它说的是：尧让他的大臣去诚敬和融入式地观察天象，连续四季地观察和推演日月星辰，然后将这天象显示之天时授予人间。现在往往解释成，尧命大臣们通过观察天文制订新的历法。我不否认这是它的一个意思，但是还有更深的一层含义。就像“分命羲仲，宅嵎夷，曰旸谷。寅宾出日，平秩东作。日中，星鸟，以殷仲春。厥民析，鸟兽孳尾”，里面天人呼应的思想非常深邃。所以观察天象，制订历法，实际上是要把天时变为人时，此所谓“敬授人时”。天人通过时间上的相互呼应，造就一个特别适合人本性的存在状态。我们仔细去读那一部分，记的是到了四季的关节点——春分、秋分，夏至、冬至——那天的黄昏时分，看天上有什么星宿出现，然后呼应人间的农耕、鸟兽、生态，描述得极为壮美精准，整个一个浑圆的、美好的生存境况，让我们想起海德格尔所引荷尔德林的著名诗句，“充满诗意地，人栖居在大地上”，而这个“诗意”不光是指文学上的诗意，还指原发的创造性。将这种境界和前三王统治的境界比较一下，就能看出区别。我们读《五帝本纪》，涉及尧和舜这最后两帝的部分，就是对《尧典》的转述，或司马迁对此典的翻译。前三王也都很重视历法，都有记载，但是，他们的天时活动，和尧的境界还是有一个深浅的不同，丰富性的不同。到尧这里，《尚书大传》有一句我很喜欢，它引了孔子的话，说“《尧典》可以观美”，真是天地之大美，人间之大美。所以我说，《尧典》向我们展示了古代中国人能够经历、想象的最美好的生存方式和政治结构，其中有神圣性和这种意义上的宗教性。

下面就记述，尧要选拔人才，接替一些退休的人，或者接替他的位置，这时他判断此人好不好，里面也是充满了时间感的。一个候选人被大臣们提出来，他为什么要否定他或肯定他？比如说他评判某人的时候，常由于对方的语言方式的问题而否定之。别人推荐他儿子丹朱，他以丹朱“嚚讼”也就是说话不实、好争辩为由否定掉了。《尧典》里面亲亲或亲子关系是一个扑朔迷离的问题，从亲亲之间发生出大事，值得我们再三品味。他去否认另外一个候选者共工，说他“静言，庸违，象恭滔天”。“静”是指善、美，尧认为共工说话很漂亮，但言行不一；行为上显得很恭敬，但慢待、违背天。这天就隐含有天时的意思。说话不实在，就表明这人没有切实而中行的时间意识或时机感。所以孔子讲“巧言令色，鲜矣仁”，这个认识在孔夫子之前一、两千年的时代就有了。然后，尧面对了舜。大臣们推荐的前三位都被尧拒绝，最后他们把民间里的卑微孝子舜提出来的时候，尧却一下子就倾向于接受他，所以马上提出要去测试他。这里面的时间感是什么？尧又怎么测试？后来舜摄政，以及在尧去世后正式接了尧的帝位，都能大展宏图，干出一番大事业。这里面的功业，首先是继承和发扬尧的时性，呼应天人、神人之时；然后是依从这有神圣性的时性来整顿政治结构、任用人才等。这些我就仅仅做这么一个概括，大家有些感受就算了。

其次，我们来看孝与时的关系。敬授人时的记述之后，再往下就进入人事博弈，尤其到了舜这里，这个时间和孝的问题就直接相关了。孝为什么是跟时间相关的？首先，孝是一个跟我们极其相关的亲亲关系的一种；亲子关系里面有父母的慈爱，和子女的孝爱，这两个之间有一个关系，即相互需要，但关键是什么叫需要？昨天我们讨论了礼尚往来的相互关系。但亲子关系为什么是一种时间意识？因为它是代际时间、亲情时间，过去的父母和未来的子女的人生情感、爱意、生存的意向，交织为现实——时的家庭生活。慈爱，我们可以说是顺物理时间而下，从过去流向未来。而如果按现象学的讲法，内时间和生存时间的流向是有根本的存在论的含义或人的生存含义的。这么看，为什么会有慈爱？因为有生存时间流。慈爱很天然，人和动物都有，它是顺流而下，父母朝向属于未来的子女，所以有这个爱意。在这个结构中，就可以解释，孝爱为什么比慈爱要艰难的多，而且只有人类才有，因为孝爱是逆流而上，从现在或者未来又返回到过去，朝向从动物进化角

度看好像没有用了的父母亲。从浅薄的进化角度看来，父母过了生育期和能力期，你把精力再投入到他们身上，是没有用的，对整个种群是不利的。其他物种都是这样，但是到了人这儿就出现了反常的孝爱。这可以说是逆流而上，不容易出现，但又和人的天性相关，是人类普遍具有的一种生存方式。人类学的著作，现在公认的，都认为人类的几个独特的特点之一，就是出现了养老现象，这跟孝爱是直接相关的。孝是由于时间意识改变造成的，因为人的生存时间流是双向流动的，或由将来与过去交织而成的。

为什么儒家不说慈是德之本，而说孝是一切道德的根本、治国的根本？我刚才讲了，慈太天然了。韩非子攻击儒家主张的亲亲，说亲亲关系根本无助于治国，越慈爱越教出不怎么样的子弟，法律一来都老实了。可是孝爱不同，一个人，他如果知道孝爱，就表明在他的意识结构中，有了重大变化或深层展现，因为孝从时间上讲是逆流而上的，虽然也是天然的，但不像慈那么容易出现。一旦出现，会使得最有人类特点的那些意识能力，被激发、激活。这被激活者，除了道德能力、道德意识之外，还有其他的能力。为什么古人从《尧典》时代就已经开始明白，选孝子可以治国。中国的现在选管理人才、公务员考试，都不考察孝道，而中国古代就相信孝子才能治好国家，后来唐朝还认为作诗做得好，有助于治国能力的培养。西方政治对此百思不得其解。这里面很关键的就是那个时间意识。这是非常重要的。所以孝的时间，既是德之本，政之本，又是智之本，他又是一种纯经验的，特殊的，以父母为对象的孝意识；同时又是非对象的，有某种内在超越性的、有先天综合效应的意识。

接下来马上展开第三个问题，就是舜孝的可怕之中的伟大。舜面对的父母是世界上最恶的那一批父母，不但父亲愚顽，后母尽说坏话，心眼也不好，弟弟非常傲慢，对哥哥一点都不敬，没有悌德。按照《五帝本纪》记载，舜从小失去亲生母亲，然后父亲又娶，他的这对父母只想把财产给他弟弟，于是他们这三个家庭成员，合伙谋害舜，几次杀他没有杀成。要他到仓库上去修屋顶，然后梯子撤掉，放火。又让他去修井，他下去后就填井。但是舜非常聪智，都逃脱了。按《五帝本纪》，舜的父亲想杀他总不能办到，可这父亲需要儿子帮忙的时候，舜却总能在他旁边。这个舜不得了。

柏拉图的《欧绪弗洛篇》里面讲，一个儿子要告父亲谋杀了一个奴隶，而《尧典》记的这事情恰恰相反，父亲要谋杀儿子，而这儿子还去爱他的父母亲，这是大孝。所以被举荐，被尧看中。那个儿子去告发父亲的例子，和儒家讲的亲亲相隐对立。亚伯拉罕在《旧约》的记述里面，被耶和华选来做未来整个犹太民族的、人类民族的祖先，说我要让你的子孙万代兴旺。所以这个人太重要了，如果这个人也像亚当夏娃一样犯错误，那就不得了。所以一定要测试。这个测试，跟尧也一定要测试舜一样，都是因为这被选择者太重要了，或者把整个犹太族乃至人类命运就交给他，或者把整个中华民族的命运交给他。于是，耶和华就说，把你的亲生儿子带到山上向我献祭。这献祭在杀死被祭者之后还要燔烧，称为燔祭。对这个献祭的最深刻分析，就我所见，是那个大陆翻译成克尔凯郭尔、即祁克果的一本著作，叫《恐惧与颤栗》。它说，亚伯拉罕在犹太教基督教里被当作信仰的典范，但是牧师在讲亚伯拉罕的时候，一点也没有什么不安，好像这个典范就是一个现成的榜样，光辉照耀。他们不知道，亚伯拉罕献祭里面充满了令人恐惧与战栗的东西。

这个分析对我启发特别大的地方，是这件事情所包含的时间含义。亚伯拉罕受到的上帝测试是让他杀掉他的未来。意思是：上帝对他的许诺就是他未来的子孙，却要求他去杀死眼前唯一的正胤之子。可杀了独生儿子还有未来吗？这是第一。第二，祁克果特别关注他那路上的三天是怎么回事。为什么亚伯拉罕听到上帝的指示，既没有痛苦的表现，也没有睡不着觉，第二天清晨起来，带着仆人、驴子、柴，把儿子往驴上一放，清清爽爽地就走了。和太太告别，也不告诉她真的要去干什么。更重要的，路上还走了三天！祁克果就说，我最想知道的，就是亚伯拉罕这三天在路上怎么走的？因为这三天的漫长经历使他的杀子献祭，不再可能是一时激情冲动而为，也没有别人代他操刀；就像阿伽门农，把自己的女儿献祭，是为了希腊民族的利益，他一狠心做个决断，别人就替他去干了。可亚伯拉罕的例子里没有更高的利益，因为要杀掉的恰是最高的希望所在，也没有人替他去干，他必须自己亲手杀子献祭。在这三天中，他随时可以变卦，随时可以怀疑这个发出命令的声音是上帝的还是魔鬼的？至善神怎么会命令我干这样一件事？上帝明明许给了我一个远大的未来，让我的妻子老年还生下这个独子，现在却让我去杀

他。问题是，人家亚伯拉罕三天中纹丝不变，到了那地方，真就把儿子绑起来，拿起刀就要杀。这是让祁克果百思不得其解的地方，感觉这里面充满了荒谬，但又无比伟大。真正的基督徒，你不经历这种苦难、这种荒谬，怎么能成真正的基督徒？

好，我们的问题现在是：舜面对他的父母，一对要杀他的父母，据说还保持着孝爱；可是，他还真的能够爱他的父母吗？这是很重要的一个问题：他对于父母的爱是真的还是假的？基督教说爱你的仇敌，刚才温教授讲的好，要通过一个更高的东西，上帝爱我，这样转过来，这爱才能被转推出来。这个推字很好。我按照更高原则，知道要爱我的仇敌，比如一个要杀我的仇敌，这从理智上没问题，由神保证的这一套都没问题。但是，真正的爱是一种情感，而我真能爱这个仇敌吗？真爱一个人，那个人有点伤风感冒，我就感同身受。我能不能为这仇敌的痛苦而痛苦呢？舜爱他的父母，有三种可能，一种是傻憨，他父母怎么治他害他，他就是爱定了他们，没二话可说，他不会想别的。这种人不能成治国之才，他也不会用时常在侧，杀之又不能，这恶父亲早把这个傻憨的杀了。第二种，他很可能是为某个目的而爱，比如为了掘得好处，最后他也的确得到了无比的好处，名声、富贵、天下、美女，全满足了。所以这个可能性相当大。第三种，非常不寻常的，他是真正的孝爱，真爱这顽父、恶母、坏弟。

他怎么能够破解尼采攻基督教的爱仇敌是一种怨恨，是恶之花呢？如果他破解了，他里面必有一种内在的爱意发生，这就要涉及孝爱的时间机制。他爱他的父母，不是完全对象化的。就是说，他的爱如果依据父母亲对他好还是不好，就是一种可以对象化的爱，好像是往来的交易的一个东西。不，他有某种超越的东西，但是，这个超越又不完全离开对象，他又需要他父母亲的爱；而使得这种非对象化而又不离所爱对象的爱可能的，就是内在生存时间的机制。人不同于动物的地方，就是能够实现出这种爱，就如同人能够在对象不在场时活生生地回忆起过去，筹划未来。长话短说，我对这个时间机制就不多讲了。最后，舜的确成就了这种孝爱。证据在哪儿？在《孟子》里，其中《万章》上篇讲“舜往于田，号泣于旻天”，躲到田里对着苍天号哭。那时候尧已经选中他，他得到那么多好处，但是他还不满足，因为没有得到父母的欢心，他很痛苦。那一段描写得非常好。从他的怨慕里，

可以看出他极度渴求父母对他的爱。他为什么怨慕？曾子讲了，父母亲爱你，你总也不要忘；父母亲不爱你，你不要怨恨。舜为父母亲嫌恶自己而怨，就违背了儒家的这条规则。所以孟子的弟子不理解，孟子就引述公明高的话回答说：如果舜这时只去尽他做孝子的义务，符合一切礼教规则，根本不在乎父母爱不爱我，那么他就没有一颗真实的孝子之心了。舜在这里是以一种反规破戒的方式，也就是跑到田里痛哭流涕、呼天抢地，原发地展示了他对父母爱的期待，实际上也展示了他对父母的真爱。但是这个期待，是非对象的，因为他期待的不是父母亲给他物质上的好处，不是遗产，那些与他已经得到的是微不足道，而且从头就不在他意识中。他是真正做到了，当这个父母之爱缺失的时候，他对父母的孝爱，还一直在涌流。可见这爱不会是完全超越的，不会完全离开爱的对象，但又不对象化，这表明他的确是个真孝子。

由此我们也才能理解，尧后来测试他的时候为什么要采取那样一种方式。因为舜没有儿子可杀，也因为杀儿子也测不出爱意的存在与否，尧就把两个女儿嫁给他。这个测试可太厉害了！为什么要通过嫁两女去测试，为什么不找他谈一谈？历史上，多少求贤测贤都是当面会谈，比如诸葛亮、百里奚，都是通过面谈让君主信任的嘛。可这里不行。尧想知道的，是他是不是真孝子，而不是直接测试他是不是治国之才，因为舜当时一介草民，还不能“未出茅庐即知三分天下”。而要测试他的孝，假如他是大伪之人，在对谈中也是能掩盖的。一定要让两个女儿进去，一个还不够，要两个，这样才有个制约。为苍生社稷，尧也就豁出去了。假如是伪爱，舜可以蒙蔽一个天真少女，但同时蒙蔽两个妻子的可能就小得多。她们天天在你身边，犄角而峙而视，你对父母是不是真的有那种回旋的爱，是瞒不住的。

最后的问题就是，治国之才为什么跟这个孝有关系？我稍微讲一下。理由是：孝一旦出现，到了舜这个地步，它具有的那种非对象化而又不离对象的真爱，能够激发出极大的人性智慧，就是那种时机化的智慧。他总能躲过他爸爸的谋杀，又能当他爸爸用他的时候马上在旁边，这个在生死刀尖上舞蹈的本事，用在治国用兵、明察官员、协调民众、推行教化，也就是他后来展示那些能力，岂不是小菜一碟儿了吗？所以我认为，《尧典》使得我们对中国古代的儒家政治的源泉水脉有

了一个切近的内在理解，它的根子就在时与孝。谢谢大家。

主持人：谢谢老师的发言，非常深刻与机智并存的发言。舜的孝和爱是非常艰难和感人的，但是不是真的呢？下面有请台湾神学院林教授做回应。

林鸿信：我非常荣幸能够响应张教授的发言。听完之后心中感触很深，觉得张教授用传统中国说书的方式来讲一段非常难以诠释的经典。在他的诠释当中，我看到一种很特殊而优美的中西组合，一方面他的衣着和表达方式是很中国式的，另一方面我也感受到其诠释中有浓厚的西学味道，这使我越来越加确信，中学与西学并非对立，而是需要不断的整合。从与张教授的交谈和阅读他的著作当中，可知他是一个具有深厚中国文化底蕴又有西学陶冶的学者，是一位具有扎实西学训练又有中国文化根源的知识分子，呈现中西融合的可能性。我也希望在座的学者们不会看具有基督教信仰的知识分子就必定与中国文化冲突，因为我们并非西方的基督徒，而是以中国文化为底蕴的基督徒，同样追求中西融合的可能。事实上，当论及中学与西学的对话时，这对话在一个兼有中西学背景的人身上早已展开而整合于其人身上。

我首先提出两个观察，其一，开头时张教授提到他把尧典当作中华第一大典，然后去追溯尧典的起源，如何从敬顺天时转成敬授人时，在顺应天时当中慢慢形成人时的概念。在这个描述中，让人看到海德格尔对本真的追寻，而其中仿佛也有圣经的创世记，如张教授就引述亚伯拉罕作为美好的起源，而那美好指向一个非常原始的起源，亦可成为终极的目标。我觉得这样的描述非常的精彩，跟我过去接触的中学学者很不一样，比如读中国哲学史的书往往看不到这些东西。这应当是出于张教授深厚的西学眼界，让他诠释中国经典时带出很多丰富的层面，尽管是说起很简单的故事，里面的哲学意涵却非常深刻。

其二，张教授论及在敬顺人时的时候焦点集中在亲亲，他提到父慈子孝，而最有特殊见解之处是把父慈子孝跟时间概念联结在一起。我们可用过去、现在、未来三段时间来观察，一般而言，“慈”代表的是从过去到现在而走向未来，这看来比较适合我们一般人的时间概念。但是，“孝”却是一种逆转，从未来到现在而走向

过去,这逆转也可说是一种更宽广意义的自然时间。此处张教授明确地应用现象学的内时和意识,以时间为心理时间,是一种内化的时间,也是一种生存的时间。这种观点不只胡塞尔提出,事实上是奥古斯丁率先把时间心理化与生存化。这样的观点让我们对父慈子孝有更加丰富的思考,可以和时间的思考联结在一起,也可以跟心理功能联结在一起,因为人们对过去有回忆,对现在有当下认知,对未来则是一种盼望,都呈现与时间互相对应的心理功能。可以想见张教授如果可以把这些东西写出来的话,一定是一本很丰富的书,尽管提纲很短,将来这个书一定很大,因其中的架构非常雄伟。

以下我尝试性地提出两个意见,期待对话的延续。其一,张教授描述尧在观察舜的过程中使用孝道作为指标,而舜的表现让尧非常放心,因为尧在他父亲、弟弟、继母三人都要置他于死地时还能尽孝。这与我曾提到的"终极关怀"十分相似,就是在人情世故的背后还有一种超越的终极关怀,一种宗教性的不去计算、不去计较的情怀,或许这就是张教授所说在人时背后的天时。舜的子孝并非以父慈为条件,当舜在人间无法找到父慈的时候,他难过得放声痛哭,向天哀号,但父慈毕竟这不是他子孝的条件,而只能算是他的期待,却绝非一种先决条件,因他并非父亲爱他所以回报。不是出于回报的层次,而是比这层次更高,即使父亲不爱他,他还是爱他父亲。这样的"孝"作为儒学的源头有如一种宗教情操,相信可以与基督教信仰进行许多丰富的对话。进而言之,不只子孝不以父慈为条件,父慈也不以子孝为条件。若是儿女不孝,身为父母仍然慈爱。养儿并非为了防老,因为这是把儿女工具化,也就是把父慈工具化了。我们期待儿女孝顺,但不以此为条件,这样的父慈子孝可把人的价值背后的天时和终极关怀呈现出来,更能凸显儒学人文主义的宗教情操。

其次,有关"慈"、"孝"与时间的关联,亦即天时和人时的对应,我很希望能够看到张教授以其丰富的西学装备更加清晰而落实地诠释天时究竟如何转成人时,若仅仅提供一个远景,毕竟不够详细。在此我以自己比较熟悉的宗教神学角度做一个对话的开始,一般而言,在对过去的感恩情怀方面,中西差距不大,因为感恩这种情怀并非儒学特有,基督教信仰也讲论对上帝的感恩。可能比较有讨论空间的是对未来的看法。"孝"是从未来到现在而走向过去,而"慈"却是从过去到现在

而走向未来，可见“未来”需要更加清楚的诠释，以便可与对“过去”的感恩有更好的互动。

在这里我简单地引述莫尔特曼的观点，他注意到“时间”在西方语言有两种表达方式，刚好跟中国的表达方式非常相像。一个是英文的未来 future，来自拉丁文 *futurus*，是指过去、现在逐渐地走向未来，用中文来说，比如到了午夜我们即将进入元旦。另一个是英文的 advent，来自拉丁文 adventus，意即即将来临，从未来到现在而走向过去，比如说明天即将来临。未来有可能是从现在渐渐地延伸过去，也可能是从尚未来到那一头临到现在。一般而言，如果未来指向一个很大而重要的事件时，我们会说一个伟大的时代即将来临，这是未来正在走向我们的现在。若是出于一般日常生活经验，我们会说我们即将进入明天。至于未来究竟是从过去、现在所流向之处，或者未来指向一个很大的事件和美景朝向现在而来，两者不同，后者呈现一种对未来的盼望，而未来的极致就是“终末”，基督教信仰出于对终末的期待，表现出一种终末即将来临的宗教情怀，期盼天地人的全然更新。因此，即将来临的未来对现在已经发挥影响力。儒学在描述过去的感恩时非常精彩，只是未来的那一块不知应当如何铺陈。对于人的时间经历而言，现在是最短的一刹那，仿佛只是观看一下就成了过去，不过未来总是很大的一块，而过去也是很大的一块，张教授若能把儒家的孝慈加上从未来的角度统合一下，必定可以更加精彩，可望见到学贯中西的伟大著作，谢谢。

张祥龙：感谢林教授的评议，而且后面的建议也好，评价也好，对我都非常有启发，您提的这个很好，就是前面讲的舜的孝爱不以慈为条件，虽然他渴望父母亲的爱，但那并不是他行孝爱的交换条件，这样和基督教就有沟通的可能。在这一点上，造成孝爱的意义之流的原本形态是可以非对象化的，这一点跟基督教讲的大爱，即神对人的爱、人对神的爱、人与人的受，是内在相关的。所以我提到祁克果的书的时候，也是想到这个问题，我觉得两边确实是有一些可以相互借鉴的，我自己从他和海德格尔得到很多的启发，尤其是祁克果在讨论这个问题时候的尖锐性、敏感性，还有对文本的依赖，有时候甚至更启发我；因为他最关切的是人，而不是像海德格尔那样喜欢道家，比较空灵。他喜欢道家也不是没有道理的，他为什么不

提儒家,这有他的道理或思想上的原因。

但是这个地方,儒家与基督教还是有区别。我承认两方面首先有共通的东西,而且是未来互相吸收的一个很重要的契机。但是区别,我刚才也提到,涉及温教授的问题,他对齐勇的评论对我也是有启发的。就是说,期待父母亲的爱和期待神的爱,还是不一样。我也搞一点基督教神秘主义的研究。这些神秘主义者最开始和神有非常浓烈的爱,甚至带有男女之爱的影子,就有点相近于这里面慈爱孝爱的浓烈,"濬深郁陶,其烈则流如也以悲"(《郭店楚简·性自命出》),就是极其热烈的爱,但是中间有一个阶段一定是神把他抛弃了,一定要经过这个阶段,所谓的黑夜。这时候他唯一的希望就是与神的爱,相当于一个恋人,往往把神和人的关系看成恋人关系,就是我被神抛弃,他表面上不爱我了,而他又是我唯一的终极意义来源,所以他又不可能完全抛弃我。就是说,这里头有一个我现在能想到的区别,就是跟儒家的那个期待相比,基督教这边的期待是有保证的。舜这边的对父母爱的期待是没保证的,因为这是人间的爱,就有 uncertain(不确定、不保险)的一面,而基督教那边起码有一个信心,是神不会最终抛弃我,他是在测试我。所以儒家这边有一种根本的不确定性。我最感兴趣的就是这点。亚伯拉罕那个经验里头,有没有什么东西不是那么确定的?如果他相信神只是在测试他,那他拿着刀杀儿子时,肯定期待神在这中间把他止住,用公羊去换孩子。如果这么想,那就不是真正的测试了。可是如果是不保底的,一定有不确定性在里边,结果也是不保险的,就跟这澳门赌场中的情况一样,什么都可能。所以这是存在主义者的观点,他们把这里头根本处的不确定性揭示出来,而对于教堂里关于亚伯拉罕的讲道,祁克果就批评它们没有感到其中真正的不确定性,全知的神只是在做印证式的测试。而在儒家这一边,也有类似的倾向,比如古文经学的解释,也往往是把不确定的东西解释成确定的。在如何理解尧对舜的测试的意义的问题上,我就不太同意马融的解释(尽管在其他方面我也受惠于他们的解释)。他认为尧在测试前就已经知道舜是贤圣,测试只是做给众人看,让他们心服。

第二层问题,您提的也好,涉及天时如何转成人时,孝与慈的关联性。先回答后者。我以前也写过相关论文,主张孝与慈从根本上是有关联的。对于我们人来讲,没有一个超越的、像基督教提供的那种超越原则和实体来保证这个关系。所

以我不同意现在流行的某些说法，比如说人类父母亲的慈爱是动物本能。鲁迅在《我们现在应该怎样做父亲?》里面就这么讲，所以他认为父母生子女，对子女无恩可言，因为他们出于动物本能要性爱，导致怀孕和生育。换句话说就是人类在生孩子的问题上没有选择可能，所以说不上对子女有恩，也就无权要求子女尽孝。这个论证是不成立的。人和动物的慈爱都有天然性，这是相同的，但是人的时间意识太深长了，以至于能出现孝爱，对慈也有影响，由此也就会出现选择生育还是不生育的意识。就是说，人类父母的心灵意识是能够选择生不生孩子的，既可以是可怜天下父母心，也可以是可畏天下父母心，或者可恨天下父母心。大家看这些子女都不孝顺，生育意识就会下降。他或她会自问：我都这么不孝顺我的父母，那我生孩子干什么？找不自在吗？这个是可以有算计的，而动物不一样，动物发情是不可控制的。现在我们人还可以避孕，甚至靠高科技，未来人还可以被生产出来。

天时如何转为人时？在这一点上，儒家有一个根本的天人呼应的视野，《尧典》里可以看出来，观天时的星象，以及春夏秋冬这些天时，和农民的耕种及人间的一切生命，如动物植物，都被意识到有内在的关联，并有对于这种关联的极度重视和赞美。所以此典是一首全生态的赞歌，充满了诗的美感和神圣感，这是我非常欣赏的。这是儒家非常天然的东西了。另外，孝和慈是相互需要的，其中也有天时与人时的交织。慈偏于天然，但也有人为；孝有比较明显的人为因素，但也依据人类的天然能力。它们相互需要，意味着过去与未来的相互需要，但今天我讲的是倒过来，好像没有慈，实际上只是没有对象化的慈，孝依然有可能。不过这个超越性原则，没有基督教那么超越。舜还是要期待父母之爱，因为如果他不期待他的父母，像孟子讲的，我就是去耕田，我就是对父母好，父母爱不爱我跟我有什么关系？如果舜是按照这个道德律去尽孝的话，他恰恰可能是伪爱、伪孝。这个不行，真正的孝爱一定要破规，要破除甚至是儒家的规范，然后去冲堤决岸地怨慕，不是怨恨。

至于最后您讲的两种未来观的区别，对我启发非常大。第二种即未来来临的看法似乎更深刻，但第一种也有不可忽视的哲理含义。第二种未来与过去是很相关的。海德格尔就特别重视这个意义上的未来，而时间的源头就在那里，所以意

义的源头也在那里。但由于他对未来强调得有所过分,所以他讲了那么多在世间存在的人生形态,就是不讲家庭(Familie)。他着力阐述过家园或广义的家(Heim),多半是讨论荷尔德林诗里的家,怀乡思家,但他就不讲真实的家庭,不讲有父母亲子女血缘关系的家庭,他没有能力讲。这和他的时间观有关系,他过分看重未来,特别是第二种未来,从而达不到家庭这个未来与过去在世间交织的源头形态。而中国儒家是先回到过去,由此理解了现在,你才能真正往前走,这是"曰若稽古"的深层含义,它将《尧典》的整个调子定下来了。但是这两种未来怎么体现在我的分析中,还需要很多的研究,谢谢您的建议。

主持人: 谢谢二位教授的回应和再回应,下面请大家自由讨论。

温伟耀: 太精彩了,可能我的话又说多了,但是不说又不行!只想做两点小补充。第一点,跟张教授讲的有关。我从另外一个角度做一点补充,就是关于舜跟亚伯拉罕的事件。刚才你是用克尔凯郭尔(Kierkegaard)的解读来看亚伯拉罕的事件。我现在尝试从圣经研究和基督教的角度来看亚伯拉罕的杀子事件。我想很多人看不到另外一个很重要的人物,在整个事件中好像当配角,但事实上却是很重要,就是那个儿子艾萨克。中文《圣经》把亚伯拉罕的儿子称为"童子"(《创世记》22:5),很多人念的时候都会望文生义以为他只是几岁的孩童,但这是非常错的误读。因为"童子"的原文"na'ar",曾经被用作称呼 17 岁的青少年(参看《创世记》37:2)。所以,跟随父亲上山的艾萨克,已经是个强健有力的青少人。而且,按照《圣经》的陈述,是儿子背着柴上山的。如果柴的量是足以把一个人可以烧死的那么重,有气力背着它上山的,肯定不是只有几岁的"童子"。但是如果是这样的话,就很特别了。这个儿子肯定知道父亲是要杀他的。纵然起初不察觉,到父亲要把他绑住的时候,他绝对有气力去反抗。所以,这个儿子也是跟舜一样,是孝子。艾萨克的孝,不单是对他父亲,也是对上帝。所以他也是一个把生命换取命运的人,这一切是出于他对上帝的信心,和他对父亲的信任。我觉得这跟舜同样的伟大。比照中国舜的事件,我们在这里有一个呼应。所以上帝也把以色列人和整个人类将来的信仰命运,放在这个说话不多、但孝感至极的艾萨克的身上。

第二点，既然张教授问了，我也有责任要解释几句，就是爱仇敌的问题。从基督教的理解来说，圣经里面说：你要爱你的仇敌。许多人只看这一句，没有留意随着的还有一句，而这句正正理解的关键。那就是“你要为那些逼迫你的人祈祷”(《马太福音》5：44)。这句才是最核心的地方。有的人觉得，要爱仇敌已经太难了，还要为他们祈祷？但是关键就在这里了。其实《圣经》很厉害，它的教导是：这个人逼迫你，这个人对你不好，你心里充满了仇恨，也难受。你很容易想着他怎么伤害你，然后愈想就愈差。《圣经》厉害的地方是，它叫你去为他祈祷！当一个人为另外一个人祈祷的时候，内容肯定不可能是诅咒。那么，为他祈祷什么呢？这样就迫得那个祈祷的人，把自己的心灵越过对方对自己的伤害的专注，进到对方的心灵当中，看看他为什么那么恨他？突然间，你发觉你也对他岂不是也曾有所伤害吗？又或者是其他人对他的伤害，因而产生他那些非理性的愤怒，发泄为对你伤害。无论如何，为他祈祷到这里、想到这里，那种仇恨的感觉竟就渐渐的消解了。我举一个更具体的例子，耶稣自己就是这样。耶稣自己在十字架上、极度痛苦的时候，还说了一句话，他说：“天父啊！请你赦免他们(那些要把我钉死的人，即是他的仇敌)，因为他们所做的，他们不晓得。”(《路加福音》23：34)这句话说得好厉害。对耶稣来说，那些人怎么会不晓得他们所做的是什么呢？他们筹备了许多计谋把耶稣抓了，然后去杀他。所以那些人肯定知道自己做的是什么。但为什么耶稣仍然是这样说？因为耶稣进入到那些杀他的人心灵的背后，看到他们的无知和愚昧，看到他们的可怜。他们明明见到上帝，但是仍以他为他们的敌人般要把他置诸死地。所以耶稣心里面就怜悯他们、可怜他们，就不觉得再需要去恨他们了。所以《圣经》要求你爱仇敌，不是说：你必须要爱，不爱不行，命令你爱！不是这样的。而是在这里有一个过程，那就是为他祷告，然后你的心灵转化了，内心获得新的动力，饶恕的情操就油然而生。我在这里就做一个简单的解释。

黄保罗：我听了张老师和林老师的回应，演讲是非常的精彩，听了以后有一种很激动的感觉。我也这样来分享一下。我也是抓住“慈”和“孝”这两个重要的概念。张老师这个很有特色的一点，就是把时间观联系起来了。我就突发奇想，有一点自己的想法。我觉得如果和基督教比照的话，这个“慈”的概念，可能就是我们讲

的“圣爱”，就是“上帝的恩典”。这个东西是不用论证的。基督教就是要传下来，有一个天父爱人就是这么爱的，这个信心的接受就是他核心的东西。接下来就是“孝”，字面上就是先对自己的父母。推下去的话，利玛窦在明末的时候，和中国的儒家对话，他用了一个词叫“大父母”，我认为上帝就叫大父母。因为儒家好像说，特别是天主教，都像出家了，不生孩子了，根本就是不孝。你大老远地从意大利跑到中国来，父母都不管了，明显就是一个不好的见证，跟我们讲什么呢？特别是张老师在用返本逆流的概念来说尽孝的时候，和明末的利玛窦这段历史来看，大父母就是上帝。孝这个概念，就可以当成就是儿女后一代对父母、对上一代的感觉。当然父母也可以、祖父母也可以，总体上就是后一代逆流的。表面上看，也可以说是律法义务，这是比较表层的。但是再深层的，我觉得就是一个信。使我想起了，基督徒所谓的信耶稣，信上帝，更多的可以和孝联系起来。（耶稣曾经把上帝的律法诫命总结为一个硬币的两面：第一是尽心、尽性、尽意和尽力地爱上帝；其次也是相仿，就是爱人如己。一般的解经学家都认为，所谓的“爱”上帝，就是“信”上帝；因为对于全能全善的上帝来说，人所做出来的任何“爱的举动”都是微不足道的，所以，“信”就是最大的和最本质的“爱”。在这里的“爱”当然与“孝”是几乎同义的。）这是我突发奇想这样联系，因为“孝”不能仅仅是律法层面和义务层面的，像你刚才说的，舜，好家伙，被他家人害得这么厉害，如果只是这样的层面，哪有这样的动力去尽孝呢？他的动力就是有一天尧能看上他？他也不知道啊。哪有这个东西呢？返本追源，还要去返到基督教的说法，又是返到上帝造物主那里，就是有个上帝的爱在那里。

这就是我讲到马丁·路德对十条诫命的解释，我们知道十条诫命前四条是讲人与神的关系，后面几条是专门讲人与人的关系。所以当他讲到人与人的关系的时候，第一条诫命就是孝敬父母，人伦的根基第一点就是先从孝敬父母开始。所以与你刚才说的孝敬父母，在中国搞孝，最后搞成当官的来。而从舜的情况来看，孝是不容易的；如果能把孝搞好，你的本事就练就了。像在少林寺煮饭都能煮成大师傅，你要如果天天练孝，最后不知不觉你又是将军，又是外交家，都练出来了。所以孝的困难，或者这样一来，我们回到路德的解释。

这个律法，严格地按看保罗的说法，这个律法的根本功能是让人死的；如果要

想追求完成孝，完成上帝的要求，最后是死路一条，永远是不可能的。所以，最后还是要归到 Gospel 的那一边去的。所以，我自己觉得思路很清楚，但是讲起来可能很混乱，因为这是我刚刚产生的想法。所以基督教里面，更强调的是父慈父爱的东西，从这个东西最后引申到天父的爱，比如说《圣经》里重要的故事，浪子回头的故事，那就是讲父爱的，但不是人间的，而是讲上帝对人的爱。再一个大卫，他干坏事，最后他自己的儿子押沙龙起来反对他。打到最后，大卫的手下把他儿子杀死了，拿来向大卫请功，结果大卫并不高兴，因为是他自己的儿子被杀死了，他痛苦不堪。所以这些故事都体现了，父慈的一面，或者是天父的爱。中国文化传统中这类故事多不多呢？那么另外一个方面，特别是亚伯拉罕的儿子以撒，这个角色也是一个孝，或者是一个顺服，背后可能也是有他的信仰的东西。那另外，基督教里还有一个重要的约瑟，跑到埃及的，被他十个哥哥卖到埃及的约瑟，就是悌德，最后他也成了整个以色列的拯救，就像舜一样。

合在一起我是觉得，“孝”与“慈”这两个概念，再挖掘起来，我觉得把这个弄得好的话，（还有那天张老师我们私下聊的“神秘主义”，还有和郭老师谈的“推”及其“根源与动力”）弄起来的话，真的会有一个非常有说服力的东西来！就是挖掘出儒家孝、爱、推之背后的神秘主义与形而上的超越性的根源。假如按照我们说的，用一点西化的观点来谈儒家是不是宗教的问题，这样一搞，我觉得你说儒家不是宗教，它也一定是宗教。我觉得这倒是一个真的，在这个方面，我自己的感觉，也是我在搞儒耶对话的时候，今天汇通到一个我有一些惊讶的地步。就这么简单的分享一下。

郭齐勇：谢谢张祥龙教授非常精彩的演讲和大家非常精彩的点评。孝和慈不是互为条件的，但却是互为前提的。我们讲父慈子孝、兄友弟恭，父不父、子不子。就是说，常态的孝慈，是一个连续体，这样才有时间。所以常态恰好是在极其不常态的，极个别的故事中体现的。中国的故事，祥龙发现的是一个典型性的故事，但他确实不是一个常态的故事，而这个不是常态的故事，恰恰反映出中国的孝，有大孝，有达孝等，古代是以舜为代表来做的文章。这个故事就很有意思。那么，祥龙讲的时间性表现在哪儿？表现在父母亲去世之后，这个孝的意思不仅仅是孝顺亲

人，尊重、奉养我们的父母，而且是一代一代的人继其志，述其事，是要把这个事业传承下去。所以“三年无改于父之道”，不是说只要墨守成规，而是看你在父亲去世多年后，还能不能坚持你爸爸在世时候的志和事。所以在这个意义上讲，时间的看法，未来的看法凸显出来了。孝确实是讲长久的，中国文化讲空间可大、时间可久。这是讲文化生命，讲人文的传承，所谓“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”，都是和这个孝、和这种长久、和这一时间延续的观念联系在一起。

刚才祥龙讲到，孝和慈的关系，孝不以慈为条件，但是孝还是以慈为前提的，慈和孝之间的互为前提。与我们父慈子孝的观念同时并存的，就是父不慈，子就不孝。所以儒家讲，父不父，子不子。如果父亲不像个父亲，儿子就不像个儿子。这也是我们要了解儒家的全面性。舜的故事特别有意思，在《孟子·尽心上》篇，孟子还有“窃负而逃”的假设。如果舜父杀人，其实是他以前企图杀舜。假设舜父杀人，那么舜任命的大法官皋陶要把舜父抓起来，舜不去禁止，不去干预，“舜恶得而禁？夫有所受之也”。要维护法律的尊严。另一方面，又假设一下，如有可能，舜可能会窃负而逃，这是什么意思呢？是劫狱吗？不是。是说他宁愿自我放逐到山东的沿海，法律管辖不到的不毛之地，与父亲生活在一起，去享受天伦之乐。他这个比喻是什么意思？他是说，孝和慈是不以广土众民为条件的。就是说，儒家的圣贤、君子不以掌管天下，拥有天下为条件，拿做天子、拥有广土众民与天伦之乐相比较，后者更为重要。这不是鼓励大家去逃法，不是这个意思。我们一直在争论，这绝不是鼓励蔑视法律，如果是，那为什么上半段肯定皋陶抓起来是对的呢？前半段指出，舜任命的法官皋陶抓杀人的舜父是应该的，舜没有干预。但是这一伦理两难推理还要进行，下面的重心则是自己的名誉地位与孝亲相比，孰重孰轻的问题。桃应和他老师孟子的对话很有意思，设计舜宁可自我放逐，放弃他的天子之位，放弃广土众民，也要把他对父亲的爱保住，自己去做一个野人。尽管这位父亲曾经加害过自己。

还有亚伯拉罕的杀子故事，中国的杀子故事好像是赵氏孤儿，从这两个故事中，我们又可以看到有很多的不同。我觉得祥龙的非常有意思的研究真的要做出来，而且一定会很好。谢谢。

林安梧：真的非常精彩，我觉得这次来参加儒耶汇通的会议，虽然我们这个题目不叫儒耶汇通，但是比上次在香港浸会大学的汇通多很多，相当不错。我想到可能人类的共通性就很多，可能是人类的文化传统、经济条件、构造有种种不同。因而他共同体的构造也不同，我们基本上是聚族而居，聚村而居，而且是以农耕为主。游牧民族和商业的共同体不太一样，所以到后来发展出很多的不一样。但是现在我们深入去挖掘、去诠释，大概就有很多的共通。“孝道”本身具有非常高的宗教性，所以儒家作为一个宗教来说，其实孝道就有很强的宗教性。我记得前一辈的哲学家里面，像谢幼伟先生，就一直强调孝道是中国人的宗教。而钱穆也有这样的倾向。像唐君毅先生、牟宗三先生也强调这一点。另外我想时间这个概念，在中国来讲是一个循环往复的时间概念，一方面回向过去，一方面向未来开启。那么向譬如《易经·复卦》大象传就说：“雷在地中，复。先王以至日闭关，商旅不行，后不省方。”而这就是冬至那一天，代表一年的结束，又是开始。循环往复，那一天其实就是诸侯不到地方去考察，而是在家里反省。

我觉得中国人的时间意识非常强。《尚书·尧典》里面也讲“克念作圣，妄念作狂”，我记得王夫之在《尚书引义》里面就大大发挥“克念”这两个字，他认为儒家的了不起就是克念，就是“能念”，王夫之他就反对佛教讲无念。克念就是时间，过去，现在，未来，不是过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得，而是我兼可得。就建构人类的爱，儒学在这一点上是非常强的。所以今天张兄谈的“粤若稽古”讨论，我觉得跟“慎终追远，民德归厚矣”，和“克念作圣”连接在一块儿，可以看到时间意识和我们的心灵意识结构有密切的关系，这样也可以看到我们的心性修养论为什么会这样，我们的伦理道德为什么会这样，我们的民族为什么会传延数千年，到目前为止不衰。就是免不了“孝、悌、慈”，“孝”与“慈”最大的不同，“慈”是自然，而“孝”是自觉的。所以儒家讲良知良能，这和本知本能不同，良能是能良也，良知者，知良也，如何能知良，能良，基本上学习是很重要的。《论语》一开头就讲，“学而时习之”。再者，祥龙兄讲《尚书·尧典》，我就想到《论语》最后一篇《尧曰》，这都可以看到，这里面隐藏着一种道德理想，这个理想是要“止于至善”，从这里都可以看到很多时间意识，那我觉得，这个地方从这里也可以看出，超越意识是个什么样的意义下的超越。所以我们是通过时间的溯源去建构超越意识，而内在的经验

又和这个超越意识建构在一块儿。这里又形成一个一个存有的连续观下的东西。所以还是可以看到双方的异同,但这是一个相当有意思的发展。谢谢。

王忠欣: 我提两个问题给张老师。第一个,刚才您讲到过,舜的父亲和家人都要杀他,他还继续去孝,您提了三个可能,一个是稀里糊涂的,第二个是装的,第三个就是真的。我猜想您认同第三个。那如果是第三个,他背后的动机是什么?我们刚才也讨论了背后的终极关怀的东西。如果对于基督教来讲,这当然好解释,就是上帝的爱。因为在我们还是罪人的时候,上帝就先爱我们,耶稣为了你我去牺牲,这样我们再去爱其他的人,包括不可爱的人,就有一个很强的超越的动机。但是对于儒家来讲,对于舜来讲,这种超越的动机是什么?如果没有什么超越的动机的话,那就只能是前面两种可能。

第二个您讲到尧把位子传给舜,最看重的就是孝,那么我也想知道一下,为什么他把孝看得这么重?这个孝当然主要指的是子女和父母的关系。那么对于孝过分地强调,尤其是在政权方面,会不会对中国历史上这种政权在血缘关系中传递以及家天下有一个很重要的影响?并且孝和忠是联系在一起了,在家是孝,在国家层面就是忠,但这个忠是忠君,忠于最高统治者,而不是忠于国家和人民。现在也是一样,当老百姓的利益和权贵的利益冲突的时候,所说的忠实际上还是忠于执政掌权者的利益。所以强调孝对这些方面有没有什么影响?我想听一下这方面的补充。

张祥龙: 先回答温老师的问题。它很有启发。您说到亚伯拉罕的儿子以撒是一个18岁的青年,那读这文本的整个感觉就变了。亚伯拉罕这位老父亲绑一个五岁的孩子是可以做到的,读《旧约》时我也想过,这个孩子多可怜啊,背着要烧他的柴上去。这个另外的解释就开启了新的理解可能。您最后讲的对于爱仇敌的可能性的解释,落实到可以对我的敌人产生怜悯情感的契机,由此回应了我的这个问题。爱仇敌,可以是完全按戒律、按义务心、按上帝的教导做的;这样一来,你即便是按照教导做了,最后心里面不一定有爱。但是您的意思是说,起码有某种爱,这个爱是怜悯,是可怜仇敌。这个对我有启发。但是在尧这里,他不是怜悯,而是对父母

亲的的慕爱。尽管这两种爱不一样,但确实都是感情,就像佛家的慈悲一样。

第二,保罗兄讲的很有趣,返本、大父母等问题,都与孝和时相关。如果从整体上回应你的问题,就是在基督教里面,是有慈孝问题的,比如三位一体,圣母圣子圣灵;为什么一定要通过父子关系讲上帝的神性?昨天我还讲了,为什么把母亲也要扯进来?虽然把玛丽亚排除在三位一体之外,但是毕竟整个《新约》是从这里开始的。所以尽管耶稣后来讲了一些对家庭不利的话,有的话甚至很重要,有背离家庭闹革命的意思,也还是隐藏着这个与家相关的东西了。

我个人也确实觉得是这样的,因为孝慈是太根本的人类理解世界的出发点和根本视野,所以在最早记载犹太教和基督教的时候,不自觉地就要用父子、母子关系。而且我也观察到,世界上最古老的神话,比如苏美尔、巴比伦、埃及的,以及印第安的,或者什么其他各民族的神话,都从根本上涉及父母子女的关系,一定是根本。所以,基督教在这个方面,即便是讲神,也是从人类理解世界与自身的基本视野、即家关系视野出发的,以后我希望我理解基督教的时候,尽量通过这个角度。您说的信仰上帝理解为孝爱、孝顺于上帝,这个很有趣。

(**黄保罗插话**:您说的三位一体,包括耶稣说的,子对父的顺从,基督徒对上帝的信仰也是体现在顺从。我就想到中国一句俗话,叫百孝不如一顺。)

张祥龙:当然,顺还是以爱为前提,因为这是敬爱,所以有顺,孝敬父母,所以犹太人现在还是很重视家庭关系的。我在比利时看到过很多坚持自身文化传统的犹太人,家里人一出来,基本上都是父母推车,后面两三个、车里两三个孩子。家庭真是兴旺。所以这是我觉得儒家和基督教一个很好的对话契机,就是家庭关系,尽管有不同,肯定很多,我就不多讲了。

齐勇讲得很好,表达精准,我完全同意。孝慈不是互为条件,而是互为前提,一语中的。这个很重要,它使儒家与基督教的相似和区别都表现出来。两方都不认为爱以对方的爱为条件,但基督教讲的爱最后还是无前提的。昨天和今天都讲到这一点。神对人的爱无前提,人对神的爱也应该是无前提的,但儒家的亲子之爱却是无条件而有前提的。关于条件和前提的区别,我也讲了,这里面的关键就

是时间感受,所以我如果不通过分析时间意识、生存化的时间意识,我就无法解释这个东西。为什么它不是条件,是前提,这个前提在哪儿?这就涉及王老师提出的问题,我最后再回复。

我接着来回答齐勇老师的问题。非常感谢你在其中给我的好几个提示。一方面,父不慈,子就不孝;另一方面,现代社会中子不孝,父也不慈,根本不生孩子了,生育率下降,这是一个普遍的家庭现代化社会的通病,不叫通病也是通常现象。赵氏孤儿的例子也令人深思。

安梧兄也给我不少启发,回到过去对于儒家就是回到源头,所以孝是儒家的宗教,儒家的时间观是一种根本上的循环。我觉得五行循环那个历史观还是比较外在的,还有更为根本的、内在的循环,就是过去和未来的交织,"曰若稽古"本身就是未来。你的国家要长久存在吗?你不稽古或顺承源头来的传统,就没有未来。秦始皇是最典型的。他当了统一天下的始皇帝以后,就把谥号制给废了,而这制度恰恰是一个造就时间意识的东西,儒家的东西。谥号制表明,你的一生要由你的儿子辈来评价,由此给你一个谥号。秦始皇不能容忍它,后人还能评价我?我的地位要由我自己定!我是始皇帝,以后是二世、三世乃至万世。他将代际或世代时间全都预定化、现成化了、数字化了,所以也就传了个二世就完了。他想丢掉过去,也就丢了未来。

还有很多问题,没有办法讲了。最后是王老师的问题。我觉得第一个问题有意思,我曾专门讨论过这个问题。非对象化之孝的动机到底是什么?我讲了时间意识,就是说,人是一种生存时间的存在者,我承认在这个问题上是受到海德格尔的影响很深。原本时间是一个我们理解世界和获得生命意义的最根本方式,孝意识的出现是跟这个方式内在相关的。所以一个儿女对父母天然就有一种依恋和深爱,因为生存内时间和物理时间不一样,物理时间是一去不复返,而生存时间或现象学时间一定是过去与未来交织的,现在和将来要回旋到过去的,因此孝是可能的。在人类这里,现象学的时间意识就出现得很充沛。黑猩猩那里,也有内时间意识,但是没有充沛到能够充分地回旋,所以黑猩猩就不会有孝的行为。还有,就是舜孝爱的具体情境或生活前提到底是什么?他父母如果对他完全没有爱,他这个回头的爱怎么算做自然的爱呢?这个很重要。舜爱父母的一个重要情境前

提是：他是从他父母来的，这里面有两个含义，一是父母生了他的身体，二是父母养育了他，同样重要，后者甚至更重要。关键是，你要从这孩子最小的时候来养，那么即便是抱养的，也跟你亲生的是一样的，因为生存时间才是构造亲子关系的关键。在那个时刻这婴儿离了你，可能半天都活不了。舜的父母把他带大了，所以你说，舜会完全没有父母之爱的可能吗？这是另外一个讨论点了，就是说，舜出场的时候30岁了，虽然他是一个鳏夫，父母不给他娶妻，对他很恶劣，但是他活得好好的，他的智力、道德、时间意识发展得这么好。他亲生母亲去世的时候，他不会超过5岁，他现在的父母亲当时要害他很容易，但是没有害，养他到这么大，里面也有恩。

最后一个问题就是，孝和家天下、和专制有什么关系？我觉得恰恰可以从《尧典》看出来，孝不一定导致家天下。你看他选了舜，恰恰不传给他儿子。他把他自己的儿子否了，而且找了一个让我们现代人觉得是莫名其妙的理由，就是他儿子说话不实、爱争辩。这种人当律师很合适，可现在美国政治家或政客都是律师。无论如何，他把帝位传给了舜，而舜也传给了禹，这三代是儒家永远不能忘的东西。所以以孝治天下和专制不一定有关系，甚至很有助于抵制专制。谢谢。



中西文化的精神差异与现代转型

报告人：

北美华人基督教学会主任　王忠欣

回应人：

台湾慈济大学宗教与人文研究所教授　林安梧



主持人(武汉大学哲学学院副教授周玄毅)：各位代表，下午好！现在是第七场报告，由北美华人基督教学会主任王忠欣博士作主题发言，他的发言题目是“中西文化的精神差异与现代转型”。

王忠欣：我想我自己的题目是最忠实会议的主题，我的题目就是和会议的主题一模一样，因为这是一个命题作文，所以我就从这个角度去谈一下中西文化的精神差异和现代转型。我讲的中西文化，包括中国的儒学，主要是根据我自己的经验，特别是在中国大陆整个社会对儒学的一些看法、一些体验，这样的一些反思，所以可能和台湾的儒学还是有很大的差异。我第一天就感觉到中间有很大的差异。第一个，我这个题目就在讲，因为我们的会议题目是在讲中西文化，实际上是很大的，我们要收缩的小一点。中西文化中间，比如说中国文化，我们说的中国文化现在你很难讲说，中国文化是哪个方面。中国主流的意识形态是马克思主义，你说他是不是中国文化？说不是，可能说不过去。但是说是，又不是我们自己的。所以这里要区分中国文化和中国传统文化。

我们今天要讲如果是中国的传统文化，那么传统文化就是讲儒释道，儒释道中儒就是儒家，释就是佛家，道就是道家。其中佛教是从印度传来的，所以很难算成中国本土的文化，所以这里面就不太去讲。我要讲的主要是儒家的方面。当然道家很多人认为影响很大。比如说，像鲁迅，孙中山还有一些研究中国问题的学者，他们认为在中国民间真正起作用的，有影响的是道家，或者道教为代表的民间宗教。真正的儒家好像只是给士大夫的一种安身立命的学说。所以这个分析也是很有道理。但是我这篇文章没有办法做得那么大，把道教儒家都放进去，我还是单说儒家。因为在大家的研究中，儒家还是更代表中国的文化，所以中国现在

到海外去做文化的传播，做语言学院，名字叫孔子学院，而不是叫道教的老子学院，去年中国的国防部长南光烈到西点军校去访问，送给他们一本非常代表中国文化的书，叫《孙子兵法》。但是这个学院万万不能叫孙子学院，还是叫孔子学院比较合适。所以儒学在中国文化中的作用可见一斑。那么儒家文化可以说是中国整个文化的底色的文化，就像我们去画画，看所有的事情，有一个底色。这就是一个儒家的文化，作为一个底层的铺设，其他的文化基本上都是结合这个的文化和儒家文化的汇通会合的产物。比如说，佛教进来以后，要和儒家进行对话，进行融合，然后产生出中国化的佛教。实际上马克思主义也是一样，到了中国以后，也是要和儒家很多东西进行整合。相比之下，西方的文化就比较简单，简单很多。虽然近代以来，西方的无论也开始有多元，比如说昨天讨论过的启蒙运动以后的思想，像科学主义，甚至包括无神论，形形色色的思想，但是你看到西方文化还是有一个可遵循的主线，这个主线就是基督教，基督教和儒家还是有很大的区别，区别在于，基督教在西方成为一个很明确的国教，有 1000 多年的时间，就是明确的定下了基督教就是西方的主流的问题，他是用一种行政的，1000 多年强制的推广，甚至到今天，很多西方国家无形中还是采取这种方式，比如说德国，芬兰，他们还是由政府去帮助教会去收奉献，无形中还是国教的影子在社会中的表现。这样基督教无疑成为他整个社会的主线。

当然，这个主线里面基督教是整合希腊文化，希伯来文化，后来成了罗马帝国的国教，又成了罗马了文化。罗马文化一个是强调法，再一个实际上强调法的另外一个特点，是强调行政组织，所以他行政组织的能力特别强。为什么西欧以后会有这样的整合，主要是因为他有一个行政组织的能力。这个能力可能是其他文化比较少有的。所以我们从这个角度来看，就是从西方的文化中间，能够影响到老百姓生活的各个层面的，以及西方文化的各个层面的，主要就是基督教，这样我们就比较清楚了，中西文化到底我们选哪两种？中国我们就选儒学，西方就学基督教。这样就比较明确，先把这个比较的重点先明确一下。第二个如果大家继续看下去，就要谈中西文化的精神差异，这个是和他产生时候的状态有很大的关系。自己也尝试着理解儒家所产生的情况。儒家当然产生在中国的中原地区，我们所说的，而且很明确，是在汉人中间产生的。但是对儒家文化，有很多学者，包括梁

漱溟，还有其他的学者，都进行分析，为什么中国会产生这样的文化。比如说农业，土地比较贫瘠，要拼命地工作才能养活自己。所以没有办法去关注精神上的东西，所以他们都是比较强调中国文化强调现实和现世。那么我自己也比较同意这种说法，就是说汉人就是产生儒家最原始的思想的时候，是在一种相对来讲并不非常稳定环境里。但是相对来讲是一个汉人自己统治的环境。起码不像犹太教有一个强大的外族的压迫，所以主要是汉人自己的一个治理，自己的土地自己的人民这样的环境下产生的。那他面对的问题就是怎么去管理，怎么去在汉人的社会国家里面去管理，去把秩序建设好等。他主要处理的是这个问题。不像犹太人处理的是一种超越的问题。所以这样基本上就决定了，儒家发展出来的这样一套学说，是有一个非常重要的现实和现世性。他就是解决我当下的问题。对于人死以后，人生以前，比较悬想的，他不去花很大的工夫，他们认为这不是中国迫切的问题，而且也没有时间和精力去想这些问题。

像梁漱溟等学者，他们研究中国文化，就说中国文化为什么不像埃及印度产生很多的玄想，因为中华民族是一个脚踏实地实实在在生活在地上的民族，就是生活在这个地上，面对现实中的问题。所以他是这样的一种。这样，就是说你对着一个现实的问题，他不需要去诉诸一个超越的存在。像犹太教的上帝，超越在他们的生活以外的这样一个存在，他不需要，他自己皆可以做。所以儒家比较强调，我们说的形而下的层面，或者物质的层面，包括管理等。无形中间，对于精神的追求，要少一些，当然不能说没有，这个只是在比较，比如跟基督教相比，这个方面明显要缺少。当然你也可以找出很明显的证据说儒家有这方面的东西，但是在整个的表现，或者对社会历史的影响来说，那是很小的一部分。

还有孔子在讲人生前以后的问题的时候，很有名的话，就是“未知生，焉知死”，就是说，你这个生的问题还没解决，死这个问题不要去想。所以他明显不鼓励人去想那些生活以外的事情，那个没有必要，也没有紧迫性，也不是你关心的所在。遇到超越的问题，像鬼神，孔子最有名的话就是敬鬼神而远之。所以无形中他是不太愿意去想太超越的时期。所以儒家基本上是处理人文社会的人际关系，比如说，我们知道三纲五常，家庭里面的夫妻，父子，朋友，亲戚，他是处理人际关系的，那么对物质世界之外的冷漠态度，一直影响到今天。中国人对于那些比较

玄的东西(为什么说玄？就是说这个东西不切实际)，而且精神上的东西，不是特别的关注，不是特别的追求。我这里面也用了一个词，就是今天你在中国大陆什么民主自由，所谓的人权的看法，很多人不愿意讨论，他说这个有什么用？这个能当饭吃吗？那时候我中学的老师就认为(大字报贴到北京)，他说这个吃饱了撑的，你有饭吃就行了，管那么多。所以他缺乏精神层面的追求，只要有饭吃就可以了。所以通常把精神层面的价值当成是一个你没有无事生非、吃饱了撑的，没事干才去干那个。那种精神享受，精神追求，对我们中国人不是很重要。中国人常说：民以食为天，物质在中国人心里非常重要，精神的追求是可有可无的，所以我自己的一个看法就是，中国文化实际上是非常强调物质的。并不是以前我们通常所说的，强调精神，可能只是在学理的层面上强调，但是在实际上可能已经完全被漠视掉了。那么基督教可能不一样，他是从犹太教发展过来的，犹太人他们的历史跟咱们不一样，是一直处于异族的压迫下，所以犹太人关注的问题并不是自己生存，物质的问题，吃饭，这样的问题，而是自己民族的尊严和独立，荣耀的问题，这个恰恰就是精神方面的问题。他就是说，他们有一个以色列民族的荣耀、尊严、摆脱异族的压迫。所以这些方面，当时犹太人去追求，花了非常长的时间，而且非常不成功。因为统治犹太人的异族都非常强大，不管是波斯人、希腊人、罗马人，都是比他大得多得多，他根本没有可能摆脱异族的统治，不是说势均力敌，像中日战争的时候，中国日本差不多的，它的差距几乎是没有办法。在这种几乎绝望的时候，他们又要有希望，盼望，这个盼望在什么地方？绝对不是物质，绝对不是现实和现世的，一定是超越的。所以以色列人就把眼光从地上转移到天上，就是说在地上他们没有任何的希望，只有在超越的天上才能给我们带来盼望。所以我们看到犹太人对一个超越的存在的精神的追求成为犹太教非常重要的特点。那么这个犹太教的这种对于超越的追求的精神的活动，一直延续到基督教的方面。

所以我们知道，基督教他以后成为整个西方的文化，有时候简称叫犹太基督教的传统，那么犹太基督教是比较强调流通和精神的层面，像我们熟悉的圣经的创世记中，就描绘基督教对灵魂的看法。灵魂，在中国文化中比较少去讨论。除非是这些我们民间的宗教中可能讨论的比较多。耶和华用地上的尘土造人，将生

气吹在他的鼻孔里，他就成了有灵的活人。所以像基督教犹太教的传统，非常强调灵魂，有灵。如果一个人只是一个肉体，那就不是人，只是一个行尸走肉，他要成为一个人，最主要的标志在于他有灵魂，这个层面。另外一个记载，就是圣经中，耶稣在旷野受魔鬼的试探有40天的时间，其中有耶稣非常经典的一段话，关于物质和精神的区分的一个看法。耶稣在旷野禁食40天以后后来饿了，后来魔鬼来了就说，如果你真是神的儿子，你可以吩咐石头变成食物，解决你当下的问题。耶稣说，人活着，不但是靠食物，乃是靠神口里说出的一些话。那他就，人绝不是靠食物就能满足的，人是有一个精神的门户，精神的需求，精神的空间，这个空间只能是精神去满足，所以非常强调精神的作用。西方文化对精神的注重，也表现在西方历史上无数的抗争的精神的层面上。

有一个例子，美国每个州都有自己的车牌，有一个州的车牌翻译成汉语就是，不自由，吾宁死。就是说，我不自由，我宁愿死去。这个和中国的文化差别很大，中国是，好死不如赖活着，我只要有口饭吃，活着就行，精神可有可无。所以你看到一个非常大的差距。儒家我们看到他是比较关注社会，家庭中的人际关系，所以，基本上他是从人这个角度，特别是从个人出发看问题。那么我们知道，个人是有一个自己的限制，个人面对的最直接的就是家庭关系，父母，你出生就看到的是父母，兄弟姐妹。所以家庭血缘人伦的关系，在中国文化中就变得非常重要，就是亲情关系。延伸出来，中国文化带出来的很多问题都是围绕着家庭，亲戚展开的，比如今天上午我们讲的孝，这就是冲着父母子女的关系，这样的问题，后来的忠，就是君臣之间的关系，统治者和被统治者之间的关系等。所以中国文化中间，我们这两天也讨论，就是另外一个很重要的概念，家。家也是一个很重要的观念。家是血缘所组成的，在中国文化中非常重要，而且整个社会的国家的治本关系，都是用家来放大进行的。所以所有的关系都是基于血缘，家族的关系，但是我们知道，血缘关系有一个时间上的先后，比如说，父亲比你先出生了20、30年，所以有一个时间上的差距，带来一个血缘上的关系。所以这就是一个等差的，今天上午大家讨论到。所以这是一个时间先后的等差关系，而且在这个关系中，很少能够有独立性。因为你是被各种关系所左右的。父母、兄弟姐妹、君臣等各种关系。所以很少有独立性。因为这是血缘亲情很硬性的关系，因为你的出生就制约了这

种独立性。所以在这种价值，这种血缘关系的氛围里，家长制就很有市场，因为家长不能取代，他是一个血缘关系的结果。所以在中国整个的发展中间，你要平等，民主，法制的空间就比较少。为什么今天在中国大陆还是很难做到这些，这些多多少少也是有一些关系。

那么看到基督教他所强调的基本上是所说的一种神本主义，他是说，用一种超越的眼光，用一种居高临下的眼光去看这种关系。他是用超越宇宙的观点去看，是强调超越者的创造，他弘扬的是一种创造者，和被创造者的关系，这种关系是没有血缘的。我们知道，圣经里面的创造是，凭空的创造，从无到有的创造，不需要血缘家族的关系。所以基督教的传统里面，家族血亲的关系并不是考虑的重点，他也有，我们看到，旧约新约里面也有，但是他很不注重。而且要打破，他强调的是超越者，被创造者之间本质的差别区别。所以他有一个超越者的存在，有一个高高在上的超越者，他和人间是有本质的区别的存在，所以无形中就令被创造者得到了一种平等。因为有一个超越者和你不平等。中国文化里没有这个，所以在超越者中就要产生一个比较高的超越者也好，或者是一个比较权威的比较高的也好，所以会出现造神运动，希望人里面能够出现一个超人。所以也是和西方文化的一个区别。

基督教我通常说，在这个信仰里面是使每个人成为一个新造的人，这个是完全没有家族血缘关系捆绑的新关系，这里面所有的人都是没有血缘关系，而是成为一个兄弟姐妹，比如说，即使你的父亲爷爷，到教会里都是你的父兄，不强调血缘，大家都是平等。所以他不仅形成一个新造的人，而且是形成一个新造的人际关系，这和中国文化的强调也是非常大的一个差异。所以在西方人与人之间的关系不是靠血亲等差，这样的一些事情制约。而是靠一个契约，靠我们在教会里共同的契约去组成。那么这种靠契约来规范的关系，就比较容易产生我们的公民社会，就是说不要去考虑亲情，因为亲情的这些东西才复杂，我们就是每个人平等，从这样的基础上处理社会上的事情。所以，我们也看到与儒家文化强调血亲等差相反，基督教强调的是一种契约，和一种平等。那么看最后，第三个，就是和会议的题目讲一样，中西文化的现代转型。如果说人的历史如果说现代转型，前面就是中世纪，那么这个转型基本上是以文艺复兴和宗教改革为一个分水岭，所以进

入到现代的话,现代的标志有什么?大家有很多说法。如果说,大家比较认同有哪些呢?基本上到了现代就是资本主义的经济,多元化,都市化,个性自由,民主法制等大家比较认同的元素。但是从人类历史最早进入现代的当然就是西方,进入现代西方的文化的主流就是基督教,他成功地完成了一个现代的转型,而且不仅完成,并且正是基督教引发了西方进入现代,他是一个引擎。为什么呢?这是因为基督教从产生起就保持了一个独立性,他完全没有依赖政权,这是基督教的一个特点。基督教一开始是犹太教的一个小派别,他从犹太教分裂出去以后,变成一个独立的精神力量存在于罗马帝国,而且受到罗马帝国的压迫和迫害。所以并不是说他是找一个政权去支持他,他一直没有,他是作为一个独立的精神力量。君士坦丁归于基督教以后,基督教成为罗马帝国的国教,他获得了政权的强力,在很大程度上受制于帝国,但是即使在这样的情况下,在罗马帝国的西部基督教会,仍然保持了独立性。西罗马帝国灭亡以后,整个帝国什么都没有了,就是靠罗马天主教会作为社会上最重要的行政组织,所以他这种的独特性进一步加强他的独立性。所以在中世纪的时候,基督教就成为西方独立于世俗政权以外的精神文化的中心。那么教会虽然和政权有结盟,但是他始终和政权保持一个距离,这一点,对基督教现代转型,以及引领西方社会进入现代转型非常重要。

我们知道,16 世纪的宗教技术带来基督教内部的多元化,就表现在基督教内部的宗派上,这种多元就带来了西方思想文化政治的多元,这都是标志着现代化进入的开始。所以我们看到基督教里面他的传统,一个是强调立约,再一个就是守法的精神,这个和中世纪的修道院有很大的关系,因为时间关系我就不多谈。就是说,修道院的指示下,确认人的守法,还有会规法律高于一切的原则,就是对西方进入法律社会有很大的作用。还有基督教对人的不信任,对罪性的制约,就导致建立政府的时候,对权力的限制,最明显的表现就是美国的三权分立,他认为权力使人腐败,绝对权力使人绝对腐败,所以要对权力进行限制。这个就是从基督教的思想中发展出来的。

我们相比之下看一下儒家,儒家的现代转型要艰难得多。儒家一定要依附于政权才能生存,这样的一个价值和精神体系,很大程度上缺乏一种独立性,甚至缺乏对独立的追求。甚至到今天,我遇到很多对儒家非常有兴趣的人,和我谈说儒

家的复兴的时候。我说怎么复兴？他说让政权来支持，建立一个儒家的神权政体，我觉得这不光不是现代转型，反而退回了中世纪。如果你不能在多元化的文化中找到自己的位置，还寄希望于政权，这是令人担忧的。还有是儒家把很大的精力放在家族方面，所以家族很大程度上是儒家价值的载体，上午大家都说，儒家存在于民间，民间主要是靠家族。但是在农业社会这个时候可以，进入到工业社会以后，尤其中国的大陆的计划生育，独生子女，家族完全不存在了。我今年上半年到安徽皖南的古村落，我看到他们以前的家族，他那种家族的形式是儒家存在的基础，对联，教导，那种东西已经没有了，如何保存？这是很大的问题。儒家是要把家族，家庭的人员看成一个价值的载体，但是这些人员去掉以后，如果你不再超越家族的社会层面重建一个组织体系的话，你的价值怎么去建？这个是很大的挑战。所以最近几年和儒家学者对话的时候，我觉得你的想法很好以但是谁去实践？你不能想当然的说，每一个中国人，这是不可能的。因为现在已经是多元了，虽然是中国人，但有很多是基督徒，有很多伊斯兰教徒，所以他们的想法肯定不一样。我就说到这里。

主持人：下面是台湾慈济大学林安梧教授的回应和王忠欣教授的再回应。

林安梧：非常高兴来参加这个会，也非常激动来讨论这个问题。王教授的论文，其实会让我有时光倒流的感觉。他比较接近五四时候的论述。但是这个论述非常有代表性。就是目前来讲，可能不是基督徒才有这种论述，对中国文化传统理解的论述，或者台湾港澳还是有这种论述，但这种论述怎么说服得了人，很不容易。越来越难说服。主要原因是，理解的角度不同。我们理解一个东西有一个视域，当然提到他是从经验上，接触到。我接触到的不太一样。不是台湾人接触的都跟我一样。我不知道基督教里接触的都是这样吗？这个问题，我们理解一个东西怎么理解？这是一个相当难的问题。我忽然想一下，大概是这样的，如果勉强要说的话，拿我们家里最糟糕的东西，跟别人家里最好的东西做对比，那我们家里就一无是处。如果拿我们家里比较属于垃圾的东西，拿到客厅上倒出来，然后告诉别人，我很坦诚的说，我们就这么多垃圾。对方拿出金玉和垃圾对比，那实在是不知

如何。我以前年轻的时候碰到这个问题，我没有能力来讨论，因为我已经被怒火焚烧了。在台湾我碰到过这样，比如说人家说中国哲学不是哲学，到现在我还在愤怒中。

在我的想法里面，中国哲学是哲学，儒教肯定是宗教，这没有什么好讨论的。还有一个洋人写的，亚洲人会思想吗？我第一个想法，就是天啊。这种书如果我们还引用的话，那不知道怎么说。但是我知道这个现象还要面对。人过五十，知天命，我学习冷静的面对，如果不太冷静，还请王博士要原谅，因为我面对的不是你而是这个现象。因为我觉得王博士非常谦和，给我的感觉非常好，至少我看到你的感觉，就很想和你做朋友。

我想中国文化，儒道佛都要考虑，您这里面说不用考虑佛教，因为他是外来的，但是我觉得还是需要的。另外，汉人自己实行统治，没有经历外族强势统治，这说法并不准确。有，经历过好多次。而且记住，汉人是在汉朝以后才有汉人，汉朝以前几千年基本上不叫汉人，而是华夏族，而且，华夏和夷狄，孟子之前就说过，舜是东夷之人也，文王是西夷之人也。所以中国这个部分，接下去说，儒家面对的是一个现实和现世的问题，不是诉诸超越的存在。这说法也大可议辩。《尚书》就说要“小心翼翼，昭事上帝”，而像《论语》说“夫子之言性与天道，不可得而闻也”这不是说夫子不谈性与天道，而是夫子谈论性与天道，子贡没听懂。我想象孟子也讲“尽心知性知天”，也讲“存心养性以事天”。这些论点很多，俯拾皆是。所以说儒家多强调物质层面的东西，对精神层面追求较少，这真不知何所谓也。我就不知何以回答这个问题。因为俯拾皆是，都是精神层面的，而且精神物质联为一体。又像《论语》说“敬鬼神而远之”，这不是不敬鬼神，而是“百姓以为神，君子以为文”，“祭神如神在”，说祭祀要有一个临在感。所以对物质以外的追求个向往，不是一直漠视到今天，而是到今天有某些有权力的人如此漠视，而且经由一个庞大的机制，使得我们今天的现代人误认为我们彻底的就是追求跟向往物质，对物质以外的追求和向往极其漠视。这误解非辨明不可。我看了是非常惊心动魄的，因为我想王教授是很真诚的表达他的体会，而这个体会基本上是一个，就是这些东西让我们这个国家民族亡国灭种，这样的还在要吗？这个东西还在要吗？这不得了。就是说，如果我们讲国学热，讲孔子热，十年二十年，如果还是这么理解的话，

我就觉得我们白讲了。而且我就觉得，这时候真的说是要打通中西马，果真是吹破古今牛。还有“民以食为天”的意思，是奉劝国君要照顾老百姓，不是说只重视物质。犹太人追求的是自由，尊严，儒家一样追求自由和尊严，我想他们的追求，是一样的。文天祥追求的是什么？孔夫子周游列国追求的是什么？孟子追求的是什么？古圣先哲追求的是什么？为什么我们的教育会让大家对古圣先哲无所了解？这是一个严重的问题。

须知：中国不是把问题只放在天上，而是从天上到人间，通“天地人”三才，我想，谈到人的理解上，你这里提到，西方强调灵魂跟精神，《礼记》说，人是得天地阴阳五行之秀气而最灵者，孟子说“君子所存者神，所过者化”。这个我就不知道您有没有读过。我想，经上说，人活着不是靠食物，是靠神口里说出的话。那么在儒家的传统，就不止靠口里讲的话，而是靠宇宙造化根源，既是超越的天理，也是内在的良知。就是人必须跟他有一个默契，这部分是重要的。所以儒家的人伦不是以个人为出发点的，儒家其实最不强调以个人为出发点。如果一个民族居然从最不强调以个人为出发，到居然被认定以个人为出发。可见这几十年来中国的问题很严重。司马牛忧曰，人皆有兄弟，我独无。而孔夫子说，四海之内皆兄弟。我想这还是有的。基督教谈超越跟宇宙，从超越的宇宙的角度看问题，我想儒家一样也谈到这个问题，儒家不是神本，但是儒家是天地人三才为本，儒家也讲创造日新的关系，“苟日新，日日新，又日新”，讲“大学之道，在明明德，在新民”，讲“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能德”……儒家基本上是从道理说，而不是从契约说，他有他时代的限制，但是他有他的美好和他的发展过程。我曾经写过一个以“血缘性纵贯轴”为核心的考察，谈儒学与中国传统社会，对中国传统社会也多做批判。我觉得您所批判的是我批判的里面的现象的一个“道的误置”(misplaced Tao)的问题。我想如果要用这样的误置的状况，看这个误置的状况，基督教也一样有。也就是说，今天我们要把我们家的垃圾倒出来，把基督教的垃圾倒出来也一样。这个部分其实就是在方法的比配上的不相类，这不相类就使得你的论点失去了说服力。

至于，儒学是不是依附政权？《论语·为政》篇有这样的记载：或谓孔子曰：“子奚不为政?”子曰:“《书》云:‘孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其

为为政?"《孟子·尽心》有这样的记载：孟子说："君子有三乐，而王天下不与存焉！父母俱在，兄弟无故，一乐也；仰不愧于天，俯不怍于人，二乐也；得天下应才而教育之，三乐也！"显然地，儒学重在人伦教化，而不是政治。只是两千年的帝制，儒学基本上被利用了，这有他的历史层面，有他的限制。即使在这样的限制状况下，仍然会有文天祥这样的人物出现，仍然有宋明理学出现，朱熹上奏折可以批评皇帝，你四周都是小人，为什么？你有小人之心。你为什么有小人之心，因为你就是小人。南宋胡铨的《戊午上高宗封事》极为明白地呈这批判的精神。我想这些都可以看到儒学有他的独立，只是这样的儒学可能表现在梁漱溟身上，而却没有表现在冯友兰身上，我想冯先生目前在大陆声望是很高的，老实说这有点过，相较梁漱溟、熊十力、马一浮他们，便显不公平。但是这个地方也可以看得到，就其"理"与"势"来说，还是"势"会在前头，这我想还是王教授这篇文章一直在提的，这些问题你要不要回答，我真的觉得王教授提问很真诚，这些问题如何回答，不好回答。因为实际中都还在发生，这算不算儒家的账？因为他常常挂着孔子的牌子？是说他是伪孔？那请你说出来，他给我一个启发，就是说，这个部分我们还是要回答。

所以，儒学怎么样可免予在帝王专制两千年的状况之下，变成帝制式儒学，除此之外还有"批判性儒学，生活化儒学"，但是如何免予帝制化？我想现在是比较容易，只是知识分子为不为。所以还有人想利用政权来推广儒教，左派儒学跟政权如何结合，这个基本上这个想法用孟子的话，是缘木求鱼，不仅求不到鱼，还会更严重，是灾难。儒学是不是只限于家族，我想不是，很明显。这些问题在一个历史发展过程中，居然都会是，我想王教授提的最主要的问题就是，好，你告诉我可以不是，也可以背出很多经典，但是，对不起，现在为止都还在发生，我们怎么办？这个问题很有意义，我觉得这个部分应该我们要再去发心思考，如何在一个公民社会里面，让儒学有一个重新的适应跟对话、交谈和新的发展，再一个民主宪政下，儒学如何参与进去，有新的发展。我觉得在民主宪政、公民社会底下，儒学是比以前君主专制，父权高压，男性中心，那个年代好发展的。因为你有机会回到先秦的儒学，回到像早上张教授讲的尧典一样。再来诠释里面，你可以看到深层的意义，和创造的可能。当然，儒学的载体可以很宽广，原先的家庭人伦的载体，在

公民社会里依然很重要,如何避免以前严重的问题,但是怎么样生长。我是觉得那个部分还是要努力,我自己提一个观念,就是如何让三代人,祖辈父辈儿孙辈住在同一个社区,买房子能够无息贷款,我想这会是一个好的方式。另外一个,家庭里面有一个"天地国亲师"的牌位,作为一个神圣祭祀的空间,这样的安排,我想这些东西必须落实。三祭之礼如何落实?祭天地、祭先祖、祭圣贤,孔子诞辰当然应该祭,如果说不必,那教师节,我们可以来一个敬师节。这个转折是应该的,孟子的诞辰应该成为母亲节,慢慢回到《尚书·尧典》提到的,或者《论语·尧曰》里提到的"虽有周亲,不如仁人。百姓有过,在予一人。谨权量,审法度,修废官,四方之政行焉。兴灭国,继绝世,举逸民,天下之民归心焉"。这是很美好的传统,儒家的人伦美好,儒家的政治社会,经济之美好,"大道之行也,天下为公","不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长",最后是"夜不闭户","老者安之,朋友信之,少者怀之",我想这就不是只是物质,只是功利,只是现世,而是通古往今来,通上下,我们的民族的文化很可贵的,有老庄,有禅宗,我们在理论的能力上有文心雕龙,我是觉得,我们真要把我们的东西在我们的体制里面用什么方式在生活世界里真的要传达出来,让他们生长,要不然,如果一再的这些问题被提出,如果我们无言以对,或者用我很年少的心性产生很严重的激烈的冲突,我年少的时候是这样的。所以因此矢志为中华文化奋斗,所以之后我就选择了文科。这是我自己人生的经历,那时候我 15 岁,很有趣的,今天读这篇文章,我是放开谈的,王教授是放到自己的体会中感受,他等于是把这个现象重新提到台面上来,让我们正视。不然的话,我们真的把儒家谈得很高了,基督宗教我们也谈得很高了,那个地方好像都汇通了。但是广土众民,可能果真如王教授所提高的,这些现象这样,那我们来诠释就可能诠释成王教授所诠释的。怎么办?我也继续提出问题。谢谢。

王忠欣: 刚才林教授回应的非常好,我觉得我们的会开到今天才有一些真正的碰撞,这是很有意义的。过去几年我们一直开一个基督教和佛教对话的会,每次大家都特别客气,后来有学者忍不住说,希望能多一点火药味。我们的会一直都是客客气气,到现在才有了一点火药味。刚才林教授回应的很多都是非常有意义

的，刚开始时讲到时光倒流，的确，我的这些观点不是新的观点，五四的时候就有，现在还有，问题是儒家从来都没有回答过这些质疑。而且我的这个看法并不是极端的，我坦白地告诉大家，我对儒家是非常温和的。我在很多地方讲这些观点，下面就有人跟我说，我不同意你的看法，儒家完全就是一个死了的东西，你还要说可以拯救。他们都不同意我的看法。所以这确实是一个很大的问题。儒家的学者，可能对儒学了解得比较深，对它里面的思想领悟的比较多，对它的感情也是比较多一些，所以像我讲的这些，你可能觉得是误读。台湾的情况我不了解，但是在中国大陆，儒家的思想所传递出来的，一般的民众所接受的却是完全不一样的，包括刚才林教授回应时讲的那些，好多都是以前我没有听过的，没有人传递给我们。所以儒家传统的传递也是一个问题，怎么样才能把你的好的独特的东西传递出去？否则的话，传递出去的就是刚才我讲的这些。

我想大家的理解视野肯定是不一样的，我自己是基督徒，从基督教的角度看儒家，角度当然不一样。林老师讲了一个非常有意思的问题，就是把中国最坏的东西倒在桌上，和西方好的东西比。这个观点也不是一个新观点，我和很多学者交流的时候也讲到这个问题。但是我并不是专门拿坏的东西出来，而是我找不到好的东西。请你告诉我，到底那个好的东西是什么？它能够对世界文明、人类价值产生哪些贡献？好像大家也都说不清，而说出来的那些，都是西方全都有的，别人也不需要你的。如果你能贡献的，都是西方已经有的，那你还有什么价值？你有没有什么独特的、西方还没有的，你可以贡献出来？你说西方人不重视家庭，你到美国去看，美国人对家庭的重视、对家庭的感情，远远超过中国大陆。男人下了班就回家，就是陪太太、陪小孩，根本没有什么洗脚房、按摩房、卡拉 OK，没有这些。我们说儒家多么重视家庭，人家比我们还重视。我作为一个中国人，当然希望中国文化里有更多的贡献、更多的超越，但是在哪儿？这是我的一个困惑。

刚才林教授提到的对汉人的定义，我是对汉人的一个笼统的称呼，如果说汉人在汉朝以前才出现，那这以前叫什么？我们都是延续下来叫自己为汉人。就像中国，我们说中国是什么时候有的？是 1949 年以后，还是以前就有呢？难道以前不叫中国就不是中国了吗？这些都是我们习惯性的一些称呼。还有，讲到精神超越的方面，林教授讲了儒家有很多精神超越的方面，但是为什么这些对整个社会、

对中国人都没有产生影响呢？好像我们所接受的、所领受的儒家精神层面的东西，感觉不到那么强烈的方面。你可能说，那些精神层面的追求都有，孔子、孟子都有，或者说也有个别的例子像文天祥，但是我们好像觉得还是不够。比如说，在西方的基督教里面，你随便就能找出传教士或普通的信徒为了信仰而献身的，而在中国好像就只有像文天祥这样地位比较高的才有精神追求，一般的小民好像没有。我10月份到贵阳，参观了一个古镇，是基督教在中国传播比较早的地方。其中一个女人，在清朝的时候被罗马教皇封为圣徒，是一个厨娘，就是镇上餐厅里打扫卫生的。她是一个天主教徒。当时中国的士绅对基督教有很大的反对，他们结合镇上的官员把两个传教士抓起来要杀头。这个厨娘正在河边的厨房做饭，看到他们要杀传教士，就说，这两个人还不够资格，要上天堂也应该我去。结果那些人把她一起砍头了。她的名字我们都不知道。在基督教里面有很多这样为信仰而献身的人。中国儒家里虽然有文天祥，但是数目太少，没有形成一个对大家影响很大的精神力量。

林教授讲的很多东西都是对我来说很新的内容，尤其是儒家的思想，精神超越等方面，包括像儒家的理想，他描绘的非常的美好，这些都是我们在中国大陆体会不到的。我从来没有去过台湾，一个很大的愿望就是到台湾去寻找这样一个由儒家影响的新的社会。我这里最大的困惑就是，儒家也许有很多好的思想，好的理论，非常的精致，而且非常的有逻辑，但是能不能转化成制度，就是把它行出来？这是一个很大的问题。如果我们讲了很多很美的思想，但到最后都没有办法实行出来，那么从另外一个挑战的角度来说，就是它到底有没有生命力？如果说了很多都行不出来，那就是嘴上的空谈。所以还是要找到一个途径，把它作为一个制度来实行，造福大家，否则我们只是画饼充饥。

林教授提到的在民主社会中儒家有发展的空间，我非常赞同。因为在民主的社会里面有多元，每一个思想、文化、宗教都可以通过自己的途径去拓展自己的生存发展空间。在中国，儒家之所以得不到很好的发展，就是因为有很多的阻力障碍。今天吃饭的时候大家就谈到过，佛教去帮助推行弟子规，在社会上遇到的障碍多得要命。因为不在一个自由开放民主的社会里面，任何的思想宗教文化都会被限制，失去它自己的空间。所以我自己的体会是，儒家是有它的希望，它有那么

多内在美好的东西，现在需要它把这些思想付诸行动，需要很多人的努力和献身，也许是殉道，而不能只是等待，但是现在有几个人愿意去这样做呢？这是一个很大的挑战。

主持人：下面是自由讨论时间，请大家发表评论或提出问题。

张祥龙：我很同意安梧兄后面讲的。现在还有像王教授这样的看法，确实反映出一个现实问题。我在大陆有一些儒家的朋友，其中一些是要复兴儒家的、重新建立儒教的。其中颇有一些是很乐观的，觉得中国国学热和儒家热势不可当，中国的问题除了儒家没有人能来收摊儿。我们今天通过王教授的发言和文章，也能看出来，其实情况远不能那么乐观。读经热也好，这十年的国学热也好，孔子学院也好，甚至孔子像上天安门待了100天也好，都还是比较表面的。我愿意联系到中国文化的现代命运来讲一点，这是跟其他的非西方民族不一样的很独特的命运。我用一句话说就是：文化自戕，文化自虐。这么一个现象，是很难出现的，因为一个有着几千年连续传统的伟大文明国家，儒家、儒教的主导，这么光辉灿烂，当年让西方启蒙运动的伏尔泰那么向往的，居然在几十年内会湮灭衰败到不堪入目的程度。儒家的团体都没有了，儒家依赖的社会结构消失或衰落了，尽管还有像梁漱溟先生这样的人。这是非常不正常的。我们看印度，他们在甘地领导下，是通过复兴自己的文化来争取一个现代国家，用非暴力的办法把英国人挤走。还有阿拉伯世界，还有日本，明治维新，他叫兴洋灭汉，把他们历史上向中国人学的东西去掉，包括中医，但是他有一条，保和，自己的文化传统比如天皇制度，当宝贝一样保存下来。只有我们中国，欺师灭祖到骇人听闻的程度。我后来在德国讲学的时候，开了一门课，讲了一个学期，就探讨这个文化自戕现象的原因。为什么就中国走上了这么一条道路？非常奇怪。按照文化的本能，知识分子主流应该保护自己的东西，维护自己立身于世的根基和身份所在。我凭什么非要把自己祖先的东西，贬低侮辱，把它踩在脚底下，然后才能去求进步？凭什么一帮更厉害的人打过来，我们就得从文化上改成他们的姓了？这个事情，我觉得是一个特别需要我们探讨和认识的。这是一个评论。

对您刚才提到的一些具体说法，我想有一个很简短的回应。美国人更重视家庭，是这样吗？我们说的这个家庭，不只是说父亲爱子女，丈夫爱太太，还有更关键的，是子女爱父母，去孝敬父母。美国人孝敬父母吗？这是一个关键的指标，表明他们对于家庭的实质性态度，是家庭关系更重要还是个人利益更重要。由于个体主义横行，所以离婚率超过50%，当然中国现在离婚率跟着它走了，那是因为跟着它的文化走的结果。您说中国人倾向于物质满足，文天祥式的人物少之又少，且不说儒士中历代不乏忠臣义士，就是民间也有大量的超物质追求的人和事，孝子、节妇、烈女比比皆是。您读史的时候是跳着读还是怎么回事？制度上，有先秦的制度，不是君主专制。关于秦与汉乃至后来朝代的区别，今天我们都谈到了。即便是君主在上，但有谏议制、从小的儒家教育等方法制约皇上，还有家庭关系对皇上的制约。他表面上是最高领导，但是回家，要受长辈影响，比如年少时要听他母亲、甚至祖母的话。汉武、康熙都是这样。还有大臣的谏议，有些大臣冒死也要劝谏，当然不像西方现代民主制可以弹劾，这个不一样。可西方历史上有长期的专制，对君主或独裁者的制约还不如中国古代。总之中国的君主在许多情况下也不是为所欲为的。所以说先秦之后是绝对专制，对这个说法我很有保留。还有一个就是现在，起码大陆的儒学界提出了政治儒学，这一点我觉得跟安梧兄刚才讲的可以互补。安梧讲是民主制中儒家复兴最好，王教授也赞同。我觉得这可以两说。起码现在有人提出儒家在政治制度上也有自己的优越性，提出所谓三个合法性问题，三院制，我希望您知道这个消息。

赵林：我想接着张祥龙教授的话往下说。我们这次来参加会议的学者，基本上不是基督徒，就是旗帜鲜明的儒家信奉者，可能只有我是一个例外。因为我既不是基督徒，虽然我研究基督教，但我本人却不是基督徒；而且对于儒家，我也不像郭齐勇兄、张祥龙兄、林安梧兄那样，具有丰富的理论知识并倡导儒家价值。我老是喜欢持一种批判的态度，我基本上是一个怀疑主义者。所以在今天的与会代表中，我大概算是一个居中者。昨天上午，安梧兄提到我们前几年在香港浸会大学开过的一个儒耶对话会议，其中就包括三批学者。一批是基督徒，一批是新儒家，还有一批就是中立者，也就是非儒非耶者，当时我就属于中立者之列。我觉得我

们讨论到了这一步，非常有意思。先前，大家还是比较和气的，避免太激烈的观点交锋。今天上午的会议结束时，我还在说这次对话会议不同于过去，不是每个人只说自己的，不听别人的。上次我们在香港浸会大学就是那样，持基督教立场的人就认为基督教的东西全都对，而儒学的东西是有问题的，你们说什么我根本就不听；而推崇儒学的那些人也是同样的态度，所以双方发生了激烈的争吵。而这一次，我们的气氛要和谐得多，儒耶双方确实可以心平气和地进行对话。但是到了这一场讨论，会议似乎增加了一点火药味和碰撞的东西。

由于我是一个中立身份，可以比较冷静地分析这个问题。我们先假设一个情景，如果现在我们退回到 16 世纪，退回到马丁・路德搞宗教改革的时候，那个时候的西方人对于中国文化知之甚少，往往怀着一种神秘的崇敬心情。自从 13 世纪马可・波罗父子来到中国后，他们回到欧洲就大力宣传中国是如何富庶繁荣，令西方人心驰神往。15 世纪郑和下西洋，一次出海 27 800 人，规模宏大的宝船 62 艘，大小船只一、两百艘。我们设想一下，如果郑和船队在南太平洋遇上了半个世纪以后的达・伽马船队，达・伽马恐怕要被郑和船队的规模和气势吓得半死。当年哥伦布发现美洲时用了三艘船，麦哲伦环球航行用了五艘船，与郑和的船队根本就没有可比性。当时欧洲那么落后，但是在马丁・路德搞宗教改革的时候，他遇到的那些天主教卫道士，仍然振振有词地援引《圣经》中的词句来反对路德。《圣经》里的思想当然是很好的，但是当时欧洲的现实状况如何呢？那是另一回事。《圣经》思想文字的神圣崇高并不能掩饰现实社会的卑污龌龊。

对于安梧兄的发言，我有一点不同意见，那就是，您似乎太理想化了。您引经据典，谈的都是儒家至理名言的大道理，然而问题恰恰在于，这些大道理在中国社会中究竟落实了多少？哪些人算是真正的儒家？文天祥无疑是的，“人生自古谁无死，留取丹心照汗青”，这确实是儒家的真性情。但是“平生谈节义，两姓事君王”的陈明夏、钱谦益，他们算不算是儒家？岳飞是儒家，那么秦桧是不是儒家？他们其实也是儒家，至少是以儒家自居的。这里有一个标准的问题，您说他是真儒家还是假儒家？有很多评价都是我们事后才做出的。再说明末清初的那些人，例如黄宗羲、顾炎武、王夫之等人，他们算不算是儒家？但是他们恰恰又对宋明儒学进行了猛烈的批判。当然，您可以说他们批判的并非儒家的真思想，而是宋明

儒学对儒家思想的背离。但是这里仍然有一个标准的问题，真正的儒家应该是怎样的？到底谁是真正的儒家？像文天祥那样舍生取义之人，在中国究竟是凤毛麟角，还是大有人在？单纯列举数量是没有什么意义的。在西方也有同样的问题，罗马帝国时期无数的基督教殉道者，他们在信仰的感召下纷纷走上十字架。他们没名没姓，但是那种为信仰而殉道的精神，确实令人感动。但是到了中世纪，那些高居于罗马教廷之上的教皇和红衣主教，那些铁石心肠的多明我会修道士，当他们毫不留情地把那些“异端者”绑上火刑架时，他们同样也坚信自己是出于最虔诚的基督教信仰。那么，究竟谁才是真正的基督徒呢？这同样也是一个问题。在中国现实社会中，所谓真正的儒家精神到底体现在哪里？我们考察中国近几百年来的情况，尤其是近一百年来的情况，问题的症结就在于：到底是中国人的实践活动不断地背离儒家的理想精神，还是儒家的理想精神本身就有一些东西逐渐变得不合时宜了，需要加以与时俱进的调整？我觉得这是两个不同的问题。在过去的历史中，这两个方面的情况都有；但是在今天，我觉得后一个问题显得更加突出。也就是说，儒家的思想已经逐渐与现代化相脱节了。

我是研究基督教的，但是我也经常检讨基督教，我觉得基督教也存在着很多问题。宗教改革以前的情况就不用说了；我认为，基督教之所以能够与西方现代社会相适应，主要是因为它不断地变革和调整自身，不断地让自己与现代化相适应。如果没有这些自身的变革，基督教也不可能发展壮大，不可能至今仍然保持着世界第一大宗教的地位，更不可能适应一个不断更新的西方现代社会。而中国社会现在正处于一个关键的转折点上。1840 年以后，我们开始走上现代化的道路，但是我们至今仍然在路上，而西方社会已经基本完成了这个转型过程。所以我们与西方不太好比，这种对比是不对等的。但是，正是由于我们正在路途上，所以我们对自身文化的批判就变得格外重要。我始终认为，我们的儒家学者如果能够自觉地进行自我批判，会远远比从西学、从基督教背景来对中国文化进行批判要更加深刻。当然，我也不否认会有一种自我蒙蔽的情况，所谓“不识庐山真面目，只缘身在此山中”。但是有时候情况会恰恰相反，真正的批判还必须靠自己从内部做起，诚如西方基督教的自我批判就是如此，它通过不断的自我批判和自我调适，终于使自己与西方现代社会相协调了。西方人在现代化的过程中并没有用

一个全新的东西去取代传统的基督教，我想我们同样也没有必要在儒家思想之外另起炉灶，关键问题就在于儒家的自我批判和自我更新。所以我想向诸位提出一个关键性的问题：到底是儒家理想本身出了问题，还是中国社会从秦汉以来就不断地背离了儒家理想？

黄保罗： 听起来我感觉还是有一点火药味的，只是大家说得温文尔雅。我觉得以己之长比别人之短，是我们非常容易犯的问题。你刚才说的“不自由，毋宁死”，与“好死不如赖活着”，这一比就很明确了。那中国还有一个“宁为玉碎，不为瓦全”呢！套用一句中国大陆的时髦话，就是看哪一个是主流价值观。联系到我们今天的会议，我们是谈中西文化的精神差异，昨天主要谈的，包括今天，就是很兴奋。想到这个差异里找到很多很深刻，而又相通的地方。而且还涉及现代转型。林教授、王教授在谈这个问题的时候，感觉有一点碰撞。原因在于，我自己基本主张，是我们不要互掐。第一点就是看一下这个语境，社会的现实我们不满意，这是现状，那么到底是什么给社会造成的问题？这个问题从哪来？真正的挑战者是谁？基督徒，儒教徒坐在一起，都在谈对这个社会的不满，那么真正的不满在哪里？要找到真正挑战，这是一个需要慢慢积累的共识。第二点，就是在我的理解，现在儒耶是对话，不是比较，对话是理解，我不轻易地批你不行，但是我要理解。如果有本事就各显神通，把现状扭转好。但是不要纠结于到底你厉害，还是我厉害，这样我们就掐起来了。而是说：“好，如果你厉害，那么请上”。所以，儒家和基督教有很多的合作状况，这是我认为对话和比较之间的差异。我是主张对话的，在这个问题上，我看安梧兄还是很有修养，虽然差点破功，但还是把持住了，没有失去风范。这样的话，我觉得就能合作。刚才赵林兄是标榜中立，这是你的没有前见的前见，但是赵林兄说的还是很有启发性的。可是你说，西方的现代化转型已经完成了，中国还在路上。我觉得这个未必，过去可以这样说，但是你知道中国现在已经做老二了，马上可能要做老大。所以现在这个可能对整个的全球化，对于欧美来说也是一个很大的新问题。

（**赵林插话：** 我这里说的也只是一个过程。他们已经确立了他们所要的东西，但是

我们现在还没有找到。）

黄保罗：所以我们现在要转型，是一个新的语境，我还是广义地用一个全球化，在这个新的语境中，我们现在的中国一定要找的问题是，一个新的全球化的问题。然后我们现在要找一个方向，找这个方向，那么儒家能做什么，其他宗教能做什么。在这种状况下，大家还是不急于互相批评。我估计如果吵起来，原因就是两个，第一，现在不好都怪你。第二，你那套根本不行，过去不行，将来还不行。所以我建议先不要下这个判断，先谋求相互理解。

郭齐勇：两位的对话我听了，我想谈一个问题，就是我们需要什么样的历史感，或者我们有什么样的历史感。今天我们对于儒家的了解，实际上是现代妖魔化儒家以后的一个了解。历史上，或者历史的现实上的儒家是个什么样的状况，我们需要什么样的历史感来看待。龙应台的《大江大海》，其中写了在上海抗战牺牲的烈士。还有我的一个朋友唐翼明教授，他告诉我，他的舅舅在 1944 年衡阳抗战时是中下级军官，与将士们一道慷慨就义，壮烈牺牲。面对强敌，蒋中正以为坚持 10 天就够了，官兵们却坚持了八十几天。这就是儒家在中华民族历史上的作用，或者人的这样一个终极承担感。苏武，文天祥，史可法，史不绝书。可能我们书斋里的学者对于小民的生活不了解，实际上是过去老百姓所受到的主要是儒家文化的浸润，士农工商四民，都讲一个人品，或者是他的精神追求，至少是“取之有道”，“得之以礼”。大家可以去查一下晋商、徽商、陕商、锡商的历史。“文革”前的大批判，到“文革”时期登峰造极，扭曲了，打倒了中国的正统文化。改革开放以后又是金元挂帅、唯利是图，再次更严重地背离了中国文化。让我们以为这就是历史的状况。20 世纪 50 年代中后期以后的中国与民国和民国以前的中国的状况差别很大。过去忠臣义士一点不亚于西方基督教徒的奉献。我们需要什么样的历史感？可能因为我生长在武昌城边城乡接合部的地方，渡过我的童年与少年，再加上我青年时代到农村、工厂十年的生活经历，使我感受到民间的儒家文化还有遗存，还在养育心灵。我想到我的小学中学的老师们，他们在那种待遇下，生活条件很差，他们是那样充满爱心地去教我们。那时候中小学老师的生活状况非常贫困，但是

他们对我们的教育，那种奉献真是无私的。还有我们家长的状况也是如此。还有台湾作家写的眷村文化，我的姑爹姑妈一家也是到台湾去了。生活中下层人民不仅讲亲情，其实已经超出了亲情，实际上这就是走向公民社会过程中的情感的底层。中午吃饭的时候我们谈到，这实际上就相当于基督宗教在西方起到的凝聚社会的作用是一样的。儒家在中国的社会里，对人格的追求与社会的凝聚也是一样。所以这不是什么画饼充饥。儒家还有生命力吗？还有。这对我们是一个挑战。

的确，我们现在还是要动心忍性地把杀身成仁、舍生取义的精神，把仁义礼智信的价值，尽量传给青少年，化到民间。实际上，直到今天，民间还存留着儒家文化。昨天我讲白芳礼，今天我讲湖北黄陂的一对信义兄弟——孙水林、孙东林兄弟的事迹。他们由民工做起，当上包工头。为了打工者的利益，哥哥、嫂嫂、侄女在春节前赶回来给农民工发工资，不幸在郑州遇到了车祸，都去世了。弟弟没有先料理兄长一家人的后事，而是在哥哥的基础上继续筹钱，把筹集的钱先发给了工人，让他们回家过年，再来料理兄嫂侄女的后事。这都是活生生的事，不是点缀性的，故意塑造的什么东西。另外我也想到，蔡元培先生在民国初年，为中学生写修身教材，为到法国去打工的工人写《华工学校讲义》，从孝道开始讲起。他没有说儒家文化在近现代转型中已经没有用了，他反而说的是，我们的中学生的修身，我们的打工者到法国去打工，还是要立足于孝亲等美德，从私德推到公德，由此讲公民教育与公德的建构。过去，儒家的仁义忠信等核心价值更多地是通过家教、家训，通过蒙学，通过唱戏说书的，通过三老五更，通过母亲，传承下来的。中国传统社会没有西方的牧师系统、律师系统，是靠民间有一点文化的人，如三家村的塾师等承担起来的。

比方说孔子的创造，使得农家子弟、平民子弟，可以通过读书去做官，参与社会管理。有教无类，这个系统其实是由教育公正到政治参与的公平，也是可以有现代转化的基础背景的。中国历史上的社会制度文明很了不起。我想东亚社会，中国社会中，如果我们要有一种历史感的话，民间社会更多的还是靠儒家文化，要在这样一个系统中来转型。你刚才讲到，中国文化的根柢在道教，那是鲁迅先生揶揄的一句话，并不是肯定的话。因为鲁迅非常讨厌道教与中医，当然他也讨厌

儒家与整个中国文化。所以，我觉得我们对于自己的文化，自己的精神文明，可能还需要一个深度的了解，家庭、家族、血缘关系，是不是就只是一个负面的东西，那是一个自然状况，自然组织，本身就具有抗衡官府的功能，也可以抗衡现代性体制的负面。传统社会在中国的现代化的冲击下确实解体了，但是他的精神作用，他的组织联系，通过这么多年以来，通过社区、企业、学校，仍在复兴。最近十多年来，我觉得你真正要了解的，还有这一面，就是在中国的小学中学，中国的企业，中国的社区，中国的民间社会中，有更多的人来亲和儒学，亲和中国文化，拯救与复兴国学。我相信，希望还在民间。是不是可以这样来理解？谢谢。

温伟耀：时间不多了，我就讲几句。王教授给我这样的一种感觉，他讲的呢，我不知道怎么说。就是又可恨又可爱吧！我知道王教授是一个很认真、真诚的人，但坦白说，他刚才所说的，差不多每五句就有一句我都要反对！但是我又不能确定要怎么说，因为问题太多。不是由于我是基督教徒，要讨好其他的人。后来我想到一个表达的核心方面，但仍不知道是不是太笼统。我不敢说我懂中国的社会，因为你在中国生活比我长、比我多。当然过去十几年，我跑了中国很多次，也在香港生活。但刚才你讲的时候，许多次我心里都有个想法，就是你所说到中国的情况，是那么的令人失望，可能恰恰就是没有了儒学本来的精神以后的堕落表现。我觉得要从这样的一个角度去想。另外你提到的比较，我实在不太想比较人家的国家好不好？还是我们自己好？我也算在西方世界、加拿大生活了23年，我不痛恨加拿大，但是却仍然能够肯定有很多在西方社会里面没有的中国文化优美的地方。刚才张教授说的孝，今天早上说的孝、回馈的观念。在加拿大也好、美国也好，坦白说，很淡薄。你看看那里的老人家的遭遇就知道。你或许说，现在的中国不也是这样的吗？恰恰就是因为没有了中国文化的传统美德！就是因为缺乏了儒家的教诲，所以才有这样的境况。相信你现在明白，我的论点就是从这个角度出发。在加拿大的老人家，就在那种上一代养下一代的线性发展观念里，没有强调回馈、没有强化孝道。老了，你就住在老人院，那些老人反正也挺适然，没有儿孙债，反而又觉得自由。

第二个问题，是关于家教。这个跟我太太写的博士论文有关。她在英国拿的

教育学博士，所写的论文里，英国几位教授都觉得非常好的，是其中一个颇重要的论点：她深入研究几个跨文化的年轻中学生的学习历程和他们的遭遇，有一些非常成功，有一些非常失败。论文最后的结论有几个很关键性的重点，就是在西方社会里面，没有传统中国人的那种家教。我这个不是去批评西方，而是指出一个事实。还有很多其他的。我在西方社会看到令我很心痛的，是对神明、对超越没有追求和寻索。我知道可能你在心里说，恰恰就是因为他们脱离了基督教。对呀！恰恰就是这个原因。这个就是美国，这个就是加拿大。他们令我们失望的地方，就是因为他们堕落了，摆脱了、放弃了本来的基督教文明基础。如果你仍旧把这个罪名也算到基督教的头上，恰恰就是你刚才的论述同样令我不能接受的地方。这无论是对基督教、对儒学都是非常不公平的。这就是我的理解。对不起，王兄，那么多年的老朋友，我知道你不会介意我那么率直的说。所以虽然看到你的脸都红了，但我仍不能不说，最后还是说了。请原谅！

王忠欣：简单回应一下，因为刚才几位老师都互相回应了。张老师说了中国文化自虐的现象，确实在其他国家不多。这个原因实际上我们可以去研究，就是这个现象为什么会在中国存在？儒家自己也可以从另一个角度去发问，就是儒家到底出了什么问题，让大家如此不喜欢？我也经常和国内的学者探讨这个问题。儒家在中国大陆目前面临的困境，是不是和它自身的生命力有关系？我想这个是值得我们反思的。就是说你自己是不是可以在面对各种压迫、困境的时候，能够重新站起？如果没有生命力，稍微压一下，就倒下去了。但是如果你有生命力的话，即使有人批判，总还是有空间去发展。

关于美国的家庭的问题，即孝的问题。孝是中国人所强调的一个问题，对美国人来讲，他们没有这个概念，而且也不是他们关注的重点。因为美国更多的是强调父母对子女的抚养和关爱，而不是要求子女对父母有回报，即我养你的目的是为了将来你养我，他们没有这个概念。他们的概念是说，我就是去抚养你，以后我怎么办，那是我自己的事情。他们一个很深层面的看法是这样：子女的出生是因为我的责任，是我生出来的，子女没有选择，所以我有责任去养育子女；但是子女长大后却可以有权去选择要不要养我，不能强迫。这是价值观上的不同。所以

你说他不注重家庭，是从孝这一方面讲，我想还是价值观不同。还有你刚才提到中国民间有很多人践行儒家的精神层面，如烈女牌坊、守贞洁等，但是我想人们通常不会把这些行为看作是精神层面的追求，而是看作儒家的三纲五常压迫人性的一种表现，是对人性的一种摧残。对这个问题的看法，大家可能是有差异的。

几个学者都谈到儒家曾经有过的对皇帝的制约，其实真正的制约还是在落实在制度上，没有制度，你还是制约不了。如果没有一个政治上的竞争对手在那实实在在地存在，这些都没有用。

那刚才张老师提出，儒家两千年为什么现在会遇到这些危机？是不是与现实的脱节？我从张老师的问题里感到，儒家可能还是需要多有一些反省，就是说，到底问题是在什么地方？不能简单地说，我们有好多好东西，但是困境就是在这。我们有好东西，那是什么原因不能复兴呢？黄保罗刚才讲过，如果我们只是做思想上的比较的话，就是看看儒家有哪些思想，基督教有哪些思想，实际上你把世界上很多思想找来，发现大家的思想里都有同样的说法，如民主、自由、人权、追求幸福等，关爱别人等。但是哪一个是它思想的主流？哪一个是它所强调的重点？或者是不管强调什么，这种思想在社会上表现最突出的部分是什么？这样才能找出各自思想的差异。

郭老师讲了很多儒家在中国社会上的影响，我觉得这都是非常重要的方面，比如说 50 年代的时候，那时的社会风气，那种的社会氛围，大家的人际关系，虽然 49 年以后有很多价值观的改变，但是民国时期儒家的影响一直在延续，所以还是有很多好的表现。但是回到第一个问题，儒家怎么面对这样的变迁，是不是变迁了你就无能为力了？还是说，变迁以后，我可以有一个生命的更新和转化。比方说在欧洲，启蒙运动的时候，对基督教有很多很多的攻击，但即使是思想界对基督教有那么多的攻击，基督教会依然继续发展，去教会的人仍然很多。为什么？因为那种批判只是集中在知识分子中间，学者中间，而基督教有一个强大的民间的信众群体。所以它在任何受逼迫的时候，因为有信众的基础，就可以野火烧不尽，春风吹又生，就可以继续发展。所以你如何面对困境，是一个很大的挑战。

最后温老师也对我有一些不同的意见，我很理解。我在美国经常遇到港台背景的同胞，他们和大陆背景的同胞对很多问题的看法都会有很大的不同，这里有

一个处境的问题。在中国大陆，人们对儒家的感受，可能与港台对儒家的感受会有很大的差异。所以我觉得对儒家的不同看法是与每个人自己的切身感受分不开的。

关于后续问题的简短会议

赵林：接下来我们还要再延长15分钟，我们把一个议程提前，那就是关于会议的后续问题。因为林鸿信兄一会儿就要走，所以先把这个问题提出来讨论一下，希望大家能够理解。我先简单地说两句，我觉得，这次的对话会议，虽然现在还没有结束，但是应该说是非常令人满意的。我们确实在进行积极的交流。其实这次邀请学者的时候，我是征求了郭齐勇兄的意见，最遗憾的是复旦大学的徐洪兴教授没能前来，最后形成了我们八个人的对话。此外再加上杨熙楠先生、李耐儒先生和几位青年学者。这次的八人对话，是在去年的三人对话基础上进行的。去年在武汉大学的三人对话实际上是探索性的，而这次的对话有许多深入的探讨，非常有意义。无论是从郭兄等儒家学者的角度，还是从温老师等基督教学者的角度，还是从我这样一个怀疑论者的立场来看，大家都获得了一些具有启发性的收获。当然，这件事最初是我与郭齐勇兄商量着搞起来的，到今年算是第二轮了。我有一个想法，也征求了大家的意见，那就是我们应该接着往下做下去。而且现在确实在客观上有这个需要，现在中国大陆、台湾、香港、澳门都面临着一个文化建设的问题。之所以我们没有请那些观点比较极端的学者来，主要就是为了避免没法进行对话的困境，因为我们接受了上次香港浸会大学儒耶对话会议的教训。有些教授，学问做得很好，但是却比较难以进行对话，总是在批判别人，缺乏自我批判精神。这样的人无法进行对话，只能由他自己去进行独白。

我认为，当前中国社会的问题，恰恰就在于把中国文化的一些好东西给丢掉了。然而一些激进主义者却仍然像五四时期的“全盘西化”论者那样认为，中国的所有问题都应该归咎于儒家，应该把儒家彻底消灭掉。这样当然就会与捍卫儒家思想的学者发生冲突了。同样，在儒家里面可能也有一些比较偏激的观点，例如通常所说的政治儒学，是比较极端的一批学者，他们主张在当今中国把儒家思想

树立为国教,以此与西方文化相抗衡。正是为了避免这两种殊途同归的偏激态度,所以我们尽量邀请一些可以进行对话的学者来进行交流,大家坐在一起能够谈得起来。我希望,在明年我们还能够像现在这样继续把这件事情进行下去。而且希望形成一个相对稳定的对话圈子。我们不管外面的评价如何,我们只管做自己认为有意义的事情。在我们这次对话会议的基础上,参加者可以扩大到十人左右,不能再多了。因为人一多,就没法对话了,就会打乱仗。所以关于后续的问题,我想征求一下大家的意见,看看是否有必要接着做下去。如果大家觉得有这个必要,我们就可以继续做。昨天晚上吃饭的时候,许敖敖校长也专门表态,说大家如果愿意做下去,澳门科技大学还可以继续支持。或者我们也可以到别的学校去轮流进行,我想很多学校都会愿意支持这件事情的。而且李耐儒先生也愿意资助这个活动,他主动提出明年大家能不能到上海去开这个会,而且讨论会的文集一般都是在上海出版的,这个没有问题。所以,大家首先看看这件事情有没有必要做下去;第二点,如果要做下去,我们是不是每次都商定好下次会议的主题。这次我的工作没做好,我们的主题没有明确规定,所以会议发言和讨论稍微显得有点发散。去年在武汉大学,我们三个人的讨论是事先经过精心设计的,第一轮先谈先秦儒学和基督教的"两希"传统,第二轮接着谈中世纪儒学和基督教的发展,第三轮最后谈二者的现代化转型,所以谈得比较集中。相比起来,这次会议有点发散。所以如果大家觉得有必要的话,我们可以商量一下下次会议的主题。

听听大家的意见。

黄保罗: 我个人觉得还是非常有必要的,也是赵林兄名副其实在中间做这个事情。据我的理解,在我看到的现在讲宗教的状况,就是传统的比较和论断,这个路子还继续有人在做。但是现在大家比较注重的还是对话。就是,通过刚才上一场的谈话,结果得到的结论就是,西方的坏处就是因为把基督教丢了,中国的坏处主要是把中国传统忘掉了。其实我们都是受罪的。开玩笑了,但是对话如果还能继续下去,选择某一个方面的主题,以发掘自己为核心,而不是以批判对方为核心,也就是"重在立我",而"不是破他"。如果是照这个原则,这样积累了

一段时间之后，然后可能有很多的东西就能够积淀出来。从对话的方法论上，这是我的意见。

林鸿信：非常抱歉，因为明早还要授课，我必须提前离去。有关中学与西学的对话，或者儒学与基督教的对话，诸位学者让我学到一件事情，在对话中要小心不是单单站在自己的立场上来批判别人的立场，因为我们总是需要先能了解别人的立场，而且我们也可以从自己的立场出发来批判自己。比如我从基督教的立场出发批判教会或信徒对于基督教信仰的错误了解，甚至批判基督教背景国家。让我们除了彼此倾听之外，也可以从对方的自我批判当中学习。

讲到基督教国家，我想并不能就代表基督教信仰，比如说批评美国并不等于批判基督教信仰。我认为美国有不少地方背离了基督教信仰，在很多地方美国呈现霸权的心态，这是基督教信仰者与基督教研究学者都应当关注与批判的。出于基督教信仰的立场，我对美国还是有所保留与批判，尽管我在美国、英国与德国读过书，这并不代表我毫无保留地接受所见到的一切。我并不认为现今的基督教背景国家可以充分地代表基督教信仰，事实上仍有不少对基督教信仰的错误理解。我相信，凡能勇敢地自我批判的，比较有希望接近真理。若是应用在对话方面，比如基督徒批判对基督教信仰的误解与误用，儒学学者也批判对儒学的误解与误用，双方可以就自我批判的角度互相学习。不知这是否可能成为对话的项目——各自谈论自己的问题，互相倾听对方如何克服自己的困难，相信那会是非常有意义的学习。如果基督教与儒学都可以自我批判来进行对话的话，那种自我批判反而是一种信心和盼望的表现。

另外，总题的“中西文化”似乎太大了一些，最好能够更加清楚地界定。比如中学是否可以直接等同儒学，而儒学之外的部分是否也可谈，而又可谈论多少。这就好像若以基督教国家代表基督教信仰也是有问题的，而以基督教信仰来代表西学也是说不过去的，我们都需要再努力把对话焦点厘清。

最后我要感谢大家让我有许多学习的机会，尤其我从回应张祥龙教授而领受甚多，眼界大开，让我看到对话的意义，在对话中借着学贯中西的学者整合自己过去所不足的学习。我也要特别感谢赵教授，他往往从历史的角度给我多次指点与

帮助，我往往一面倒地倾向哲学神学思想，有如不自量力地在空中飞，而他常用历史的眼光让我注意地上真正发生过的事情，如此一来，思想才有机会落实。

林安梧：我呼应一下几位先生所说的。我想做一个精神文明传统的深层理解，其实是对自己也要有一个反思与批评的。所以我想如果我们能够朝着这方面来说，那就更能够倾听到对方的好，也就是说，认自己之不是，找对方之好处。若我们是找自己的好处，而说别人之不是，就难有深层的交谈。我就这两天看来，交谈是可能的。但是题目上我倒觉得我们可以商量一下，譬如说，以基督文明或者儒教文明哪些主题为核心，比如说，人性论的问题，或者原罪跟性善性恶的问题，或者其他相关的问题，或者环绕着哪一个概念，或者哪几个概念构成一个主题，我们再讨论。这个部分我们可以通过邮件再商量。让它整个论题上有一个程序，结构上有一些新的发展。我是觉得这次对话，至少是我参加过的几次宗教对话中，收获最多的一次，我感觉收获很多。在这里，大家很努力地在亲近对方，相当不容易，我也期待这种新的学风能够慢慢的生根，也让儒耶更进一步的对话和发展。谢谢。

温伟耀：如果就主题来说，我就比较直接地提出一个可能性，这个当然也跟我个人的兴趣有关。引用牟宗三先生曾经说过，中国文化的大动脉，是成仁成圣。这也是我个人在这方面的兴趣。我想，如果把基督宗教跟儒学的成仁成圣作为探索的主题，我相信会很有建设性。就探讨人如何攀达到一种更高的生命境界、情操来说，虽然大家有不相同的出发点、发展渠道、体验，但有很多可以相互对话的地方。我相信，我们并不需要避开一些敏感的不同性，例如有意志的他者的神，还是形上的终极本体之间的差异。在这个修养工夫、成仁成圣这个大范围里，大家慢慢把问题的不同地方提出来，专门的比较那些不同点、差异性，我想大家会有很大的讨论的空间。不需要避开不同的地方，但是我们找出大家比较认同的努力方向，再把差异性点出来，我们就可以把它安放在一个适当的位置。这是我很个人的提议而已，看看有没有可能？

张祥龙：这个对话的形式很好，一个是时间比较充分，另一个是这种对话时而包括

碰撞、交流和互相启发，学到很多东西，确确实实的。这是一个意见。关于题目，我也没有什么成熟的想法。我不善于组织会议，又比较不耐烦剧，只能说说我个人比较感兴趣的问题。我对儒家和基督教的神秘体验或密契体验有兴趣。儒家里面有没有这个维度？基督教里肯定是有。儒家谈心性，心性里面有没有灵性这一层呢？我想儒家未来的存在与发展跟这个是有关系的。另外还有一个含糊的问题，就是应对未来的挑战的问题。比如，儒教在未来有没有或有什么样的存在可能性？官方讲的中华民族的复兴和儒家的复兴不等同，是什么关系？我想，如果研究朝向未来的问题，如果基督教和儒家面对面参与，其中一个最大的因素就是高科技。我觉得儒家面临的挑战，一个是目前的压力，我们这些讨论涉及了其中的一些，而未来的发展对于家庭这条儒家之根会有什么影响？最大的问题就是源于高科技。这个话有很多，就不说了。对孝的问题，我一直在研究，是我个人的爱好。

王忠欣：我自己觉得就是这样的对话，互相了解是非常重要的，尤其过去几年一直和赵林教授一起参与这个对话，也是一个学习。题目如何定，也许可以由赵林老师和大家商量后定。但是我对形式提一点我自己的看法。因为我过去几年一直在做基督教和佛教的对话。我们参与的方法，就是基督教说基督教的，佛教说佛教的，不要说对方的。因为有时候不太了解，容易说错。这样，基督教学者去开会就是听佛教学者讲佛教，有一个学习的过程；佛教学者也去听基督教的，也是有一个学习的过程。我们可以采取这样的方式。就是下次有一个题目以后，比如说，关于家的问题，让儒学的学者把关于家的思想充分地给解释出来，基督教学者也充分地把基督教的概念讲出来。然后大家有一些评论等，就对一个观念比较了解了。或许采取一个相反的方式，就是基督教谈儒家的及儒家谈基督教的，就是我谈的时候，你发现我哪里错了，我的误解在什么地方。同样对方也是在谈基督教观念的时候，发现他哪里出了问题。我就从方式的方面提一点建议。

李耐儒：赵老师，我作为一个听众，同时也作为一个出版人，我对这次中西文化论坛提一个小建议。参加几次之后，我有一个愿望，我特别希望，诸位教授身体很健

康,我们用十年时间完成十轮对话。这也是我认为很有价值的。第二点,是否可以每年有一个主题,切小一点。因为我想,目标越集中,会议越有结果。如果口子开得太大,最后形成的结果很可能是泛泛而谈。具体到现在,我们的中西文化论坛,不仅有学术界的意义,文化界也有意义,未来对政界也会有作用,起到资政的作用。所以各界如果对我们的出版物有更多的了解认可之后,它的价值和影响会更加深远。第三个小建议,这两年我们学者的范围也扩大了。从中西文化角度来讲,我们很多人都是在中国文化的土壤上成长起来的学者,包括海外的学者,温教授也好,黄教授也好,都是以华人的身份参与到中西文化论坛当中,代表了西方的观点。有否可能在未来的对谈当中,在西方思想土壤当中成长的,我指纯粹意义上的西方人,是否有这样背景的人参与到这个对话?这样可能更有利于中西文化真正的交融。因为文化土壤有一个情结,再破也破不到哪儿去;但如果说有这么一种新的血液加入的话,这个论坛的成果会非常有价值。最后一点就是,我诚挚地邀请大家明年到上海,当然澳门科技大学可以继续资助,我们都可以继续资助。到上海我们放到嘉定的孔庙来开会,那是东南地区的第一孔庙。如果在一个特殊意义的场景下进行我们中西文化的对谈,我想意义会更深远。我将在上海尽地主之谊,对大家的生活起居会照顾得更加妥当。谢谢大家。



论为善去恶——儒学与基督教人性论的重构

报告人：
香港中文大学文化及宗教研究系客座教授　温伟耀
回应人：
澳门科技大学特聘教授　赵林



主持人(上海秋霞圃书院执行院长李耐儒):好戏永远是压轴的,在最后一个环节,我们邀请中西学兼修的温伟耀教授发言,他给大家带来了一个很有价值的学术报告,题目是"论为善去恶——儒学与基督教人性论的重构"。现在我们以热烈的掌声有请温教授给大家做报告。

温伟耀:多余话我就不说了,因为时间比较紧张。我发觉要讲的很多很多,那么我就尝试用15分钟到20分钟,剩下的时间让老师们响应,多一点大家参与,这个很重要。我要探讨的课题,有许多个部分,具体、详细的论证,真的要跳过去了。我这个题目,大家一看就知道,还是要延续上一节那个火。当我们真正去对话的时候,不会单单说对方好、我也好、大家都很好。我们也真的需要把一些问题梳理一下,而当中肯定有批评。我就这个课题只做一个纲要,书还没有写出来。因为是整本书的内容,所以只好"大题小做"。所以大家会听到颇多的断言,总会觉得,难道这个就是了吗?如果你真的有意见,我很愿意再作补充。我现在就开始。

我是探讨人性论的问题,这个课题我探索了二十多年。70年代我的第一篇硕士论文,就是写基督教与佛学里的人性论,最直接的问题,就是人性的善恶问题。这恰恰也是儒学与基督教对话中非常核心的课题。那么,我就很快的把纲要最重要的地方说一说。首先,我可能最不讨好的地方,就是两面开火,双方都得罪了。一般传统的看法,简单来说,就是基督教认为人性本恶,儒学相信人性本善,两者之间是对立的,根本就没有办法让大家进一步的互相理解。我觉得这样的看法,是我不能认同的。但是我不想随随便便说大家都错了。第一个部分我就尝试表达我对儒学的一些很批判性的看法。那就是,儒学事实上跟基督教对人的道德表现有善也有恶方面,是没有异议的。但大家的分别,是在于对善恶的根源方面的问题。首先是儒学,

就人性本善的论证，从一个方法论来说，我认为其推理是不能成立、不成功的。从孟子开始，以至新代的新儒家，无论从直觉涌现或者是不学而得的论点去论证，都没办法证成人本心具备足以实现一切道德价值（为善）的能力。“人性本善”不是认知性的陈述（cognitive description），而是一种引导性（prescriptive）的实践倡议。“性善”并不是一个可以观察到的经验事实，而是作为实践善的奋进过程中的支撑信念（belief）。另一方面，就基督宗教的“原罪论”来说，这个教义也是不成立、是失败的。从奥古斯丁（Augustine）到马丁·路德（Martin Luther）提出来、被推广的人性本恶的观点，也有理论层次的错误。始祖亚当犯罪，延伸到人类的每一个都失去了为善的能力，这个是我不能接受的，而且我有理由不接受。因为罪责必须根源于自由抉择的能力，“不能不犯罪”（non posse non peccare）的人性就不可以要求他负上道德的责任，上帝因此也不能归罪于他。只有人是可以不犯罪的，才可以对人所犯的罪追究。

如果是这样，新的出路在哪里？通常基督宗教也好、儒学也好，谈到人性的时候，传统的进路都是从本体论的善恶存在的层次去论述。我倾向于反对这样的进路。因为一提升到形而上的层次，就依旧是信仰，不能证明。我反而尝试采取了分析哲学和社会科学在这方面的贡献。我运用跨学科的多元角度去理解人的善与恶，而以道德行动哲学（philosophy of moral action）作为剖析的框架，把人的善与恶的动力学重新整理（重构）。从行动哲学的过程剖析，我们可以把善、恶的道德行为划分为四个层次：道德的信念（moral belief），然后是道德的欲求（moral desire），再而是道德的意向（moral intention，moral motivation），最后才成为道德的行为（moral action）。从信念一直到行为，这四个步骤，不一定是具体的、心理的先后次序（chronological order），而是形而上层次的序列（ontological order）。一步一步的分析下来，我们去探索究竟人的善与恶是在什么地方插进去的。这样，我们就可以摆脱将人一切的善恶行为只单一的归咎于人性的本质，而可以有更多元的因素和可能性去考虑。

首先是道德的信念。对儒学来说，人性有肯定向善倾斜的必然性，无需要我在这里详加展述了。反而是基督宗教方面，我跟传统主流的见解并不相同。我认为，基督教也不能否认就人的道德信念层次来说，向善（而非向恶）倾斜是有其必然的优先性。不管你认为人类怎样的邪恶，但我们看历史上、世界上任何一个社

会,大家共同订出来的行为规范或立法,总是要求人为善、向善的。在日常生活中,当有人做了坏事的时候,我们都会很惊讶说那个人怎么那么坏?而一个人做了好事,大家都会自然地去赏识和肯定。你说圣经《罗马书》第七章不是说:“我是属于肉体的,是已经卖给罪了。因为……我所愿意的,我并不作,我所恨恶的,我倒去作。……我也知道,在我里头,就是我肉体之中,没有良善。因为立志为善由得我,只是行出来由不得我。……我真是苦啊!谁能救我脱离这取死的身体呢?”(第14—15,18,24节)恰恰就是这段说话,我们要问:为什么作者保罗要叫“苦”?而不是叫“好”?这岂不是正反证了作者已经有了他的价值立场,在信念上仍旧是要肯定善的优先性么?究竟在基督宗教的传统中,是否有肯定人性是应该向善的优先性?有的。如果我们摆脱奥古斯丁与马丁·路德的垄断,可以回到中世纪的阿奎那(St. Thomas Aquinas)。他就指出,人作为“被创造”的存在(created being),具有与生俱来、由“不完美”向“终极完美”迈进的天然欲求,以实现自身的完善。所以,在“身体的善”方面,人向往健康、快乐而非疾病、愁烦,“外在的善”方面,人向往财富而非贫穷,“社会的善”方面,人向往正义、友情而非斗争。而在“灵魂的善”方面,人也是自然地向往美德、沉思和上帝的律(theonomy)。在基督正教(Orthodox Christianity)方面的“成神论”(theosis, Deification),也确认既然人无论他自觉与否,都是以基督(绝对意义的“上帝的形象”)作为人本质性向往的典范(“成为基督”Christification),故此他的心灵中就拥有(正如耶稣基督一样)由人性迈向神性攀登的天然欲望。这也就是心灵向善的欲望。这些都是基督教神学确认人具有为善的道德主体(moral subjectivity)的论据。

在道德信念的层次,我们看见事实上儒学与基督宗教都肯定人性具备向善倾斜的必然优先性。这是儒学与基督宗教在人性论共同一致的基础。当然,确认了人性普遍向善倾斜的信念,并不等于人由此就可以行出善来。因此我们要进到“道德欲求”的层次。道德欲求的意思就是说,纵然信念我是相信的,但是当我面对现实的经验、事情发生的时候,从我而出的道德感情(moral emotion)可以跟我的信念不一样,我可以有向善之情(欲求)、也可以有向恶之情(欲求)。纵然我相信人性是应该向善,但是我仍然会去作恶。为什么会这样矛盾呢?因为推动人的道德感情的动力,并非单一地从他的先天本性而出,而是复杂地因着多元的、多可能的

外在因素而产生。儒学与基督教对人的善、恶动力的诠释,都采取道德内在主义(internalism)的立场,未有认真地考虑道德动力的外在主义(externalism)诠释。

这里我就要比较多用心理学与社会学方面的研究。事实上,一个人涌出冲动要做好事,或者涌出冲动要做坏事,可以源自多元的动力因素。从道德的心理动力学(moral psychodynamic)来说,可以有追溯过去的原因,有向往将来的原因。在过去成长的原因方面,许多研究道德心理学的学者已经指出,人性具有不同的基本的需求(basic needs)要得到满足,这些需求(例如:安全感、有所属 belongingness、存在感 effectiveness 等)在其自身是道德中性的,没有所谓善或恶。然而,随着个人成长过程中的不同际遇(例如:好/坏榜样;善行/恶行的强化后果 reinforcement)、不同的先天体质(例如:健康/弱质)、智能(例如:学习能力的高、低)和不同的性向(例如:处理情感能力的强、弱),可以孕育出善的动力,也同样可以孕育出恶的动力。就以"存在感"需求为例,如果我讲一个笑话,大家都不笑、无反应,我会觉得很难过,因为我的存在感得不到满足。这本是道德中性的欲求。所以我总是需要做一点事情,让别人知道我的存在,让别人留意我。如果一个人长期没有存在感,那就只能利用一些办法引起别人的注意。这种动力可以产生两种不同道德方向的结果。有人因此而变成一个杀人狂魔(例如:希特勒),以屠杀去令别人重视他。其实虐待狂、被虐待狂征候,也是源自这种强迫别人留意他、对他重视的扭曲性满足。但是坦白说,世界上有些很伟大的人,要干一番伟大的事业,同样的也是根源于没有人注意他。最后他成了伟人。那么你说,这个人的天性是善还是恶呢?不单只回顾过去成长的际遇、过程,就可以理解一个人的所谓善、恶推动力,是有其多元的可能性;前瞻生命取向所衍生的中性心理动力,也同样发展成为善或为恶的欲求。例如"自我满足"(ego gratification)的渴求,可以正面地令人自爱,也可以负面地令人自恋;"自我延展"(expending oneself)的渴求,可以正面地推动博爱精神,也可以负面地沦为攻击性的推动力。所以不能说,就是因为我的人性是善,所以我就为善;我的人性是恶,所以我就为恶。这种理解的方向太一元化了,没有认真考虑其他的因素,恐怕是错置了的讨论。

在儒学方面,诚然加深人性本善的"信念"是可以强化行善的"欲求"(例如王阳明所采取的道德实践指点方式)。但如果为善为恶的欲求,并非只是纯粹在于

人性的内在动力，也来自外在的成长、际遇，那么，纯粹的"复性工夫"，无论如何地叫人相信"未发本心，性无不善"，或是"圣人之道，吾性自足。向之求理于事物者误也"，也并不保证可以完成为善的欲求。当孔子说"我欲仁，斯仁至矣"(《论语》〈述而〉)的时候，似乎是对人性向善的欲求理解得过于简化和倾向道德的理想主义了。然而，建基于不完整的"信念"，无论如何的强化，在实践上仍会产生落差。而结果反而可能是更沉重的挫败感，或更糟糕的，是变成虚伪或自我欺骗。

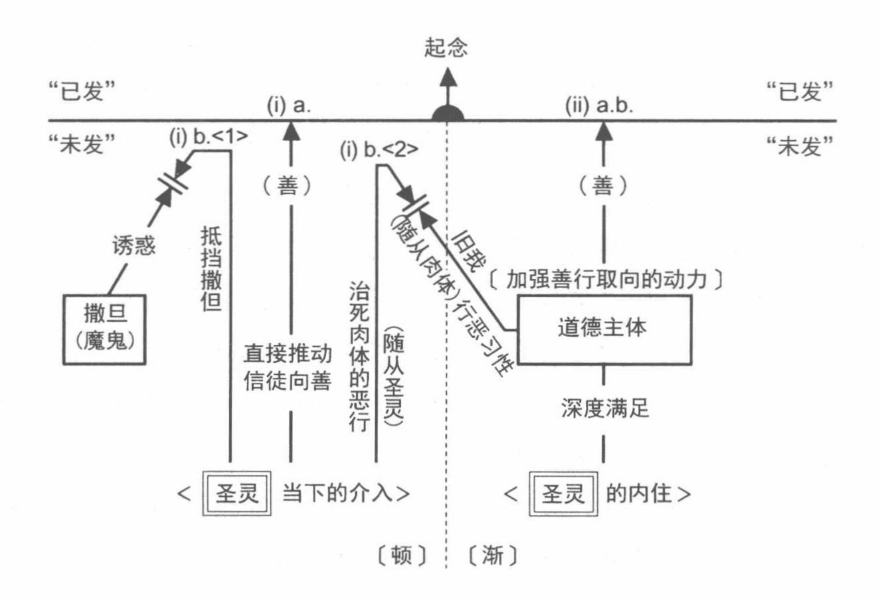
或许你会说，这不就是认为人本性无善无恶的立场吗？如果你要用这样的类别去划分人性论的话，那我也可以算作是采取这种立场。正就是因为如此，我更相信人要对他自由意志的抉择负上完全的责任。当然，并不是每一次的道德抉择都是从零出发的。当某些行为倾向已经累积为习惯(习性)，再加上重复强化的鼓励后果，选择善或选择恶的欲求就已有所偏向了。

在基督宗教方面，有两点是特别值得注意的。第一，一直以来，基督教的神学都是把人向恶的欲求的根源，归咎于人与上帝关系异化的结果。我认为这种因、果之间的串联存在着颇严重的困难和疑点。"人与上帝关系的异化"是神学上的罪(theological sin)，而"人向恶的欲求"是属于道德上的恶(moral sins)。两者是必然相连的吗？又如何相连？问题是，在现实的经验观察中，拒绝与上帝和好的人，他们的道德不必然比基督徒(与上帝和好的人)差劣。这显示在神学上曾经尝试以"欲求上帝的焦虑产生了人的焦虑感(abyss of fear and mistrust)"(Eugen Drewermann)、"从应该对终极的存有转为向有限存在(turns away from Being to beings)的错置和扭曲(misplaced attachment of desire)"(John Macquarrie, Gerald May)等论述去确定它们之间的必然关联性，恐怕是一项不可能成功的努力。可惜的是，因为这种错误的"必然"推理的信念，令不少基督教信徒看见非信徒的善行的时候，就倾向以"虚伪"、"作秀"等怀疑态度去诠释他们的动机，因为基督徒的信念是与上帝关系异化的人是应该更倾向行恶而非行善的。这对于非信徒真诚、无私行善的高贵心灵和意向，是极大的侮辱。这也是基督宗教建基于不正确的信念所产生的误导。第二，从基督教的立场来说，有一个人行恶的因素，是儒学没有的，就是有另外一个超自然的力量介入，基督教称为撒旦(或称为"魔鬼")的力量。这魔鬼不单单是一种心魔，而是一个超自然的、有破坏意志的、令人

堕落、偏离的善良的力量。这个“他者”力量是主动的介入人性及其道德的抉择过程之中。这是一个儒学修养工夫里没有考虑的超自然因素。所以从基督教的角度来说，当人的意志对为善、为恶做出抉择的时候，它不单是面对自我的习性，它也受到超自然邪念（魔鬼）的诱惑而做出考虑。既然为恶的背后因素不但有内在自我、外来机缘际遇，还有超自然的他者力量，彻底去恶的措施就不止于人的努力，也必需靠赖正面的超自然他者力量（上帝）去抗衡。这即是基督宗教相信人为善要倚仗“他力”的根据和原因。

现在我们第三个层次，就是“道德的意向”。意思就是说，我有善、有恶涌出来的冲动之情（欲求），落实在某一次具体的事件上，我决定采取怎样的行动？面对具体的情况，做一个选择。这个选择背后，就是一种意向（动机）。但人如何“起念”？为什么我们有时候起善念、有时候我们又会起恶念？自北宋周濂溪对《周易·系辞下》言“几者，动之微”作为一种工夫的诠释以后，宋、明不同儒者皆有深刻的体验和讨论。至明末刘蕺山从“起戒于微”求一念未起之先已经意诚心定、妄念不起的工夫，最终以“诚意”扣住“起念”而达至“化念归心”的境界。这是儒学方面对起念的理解和修养工夫。

那么基督教又如何去理解起念？我们顺着刚才所提及的超自然他者介入的基督教独特理解，展开一幅比较全面的剖析图示。



此中包括了圣灵(上帝的灵)作为当下超然外来力量("他者")的抗衡或推动("顿"),及圣灵对人的内在生命主体的逐步转化("渐")两方面。

(i) "顿"—— 超然外来力量当下的抗衡与推动:基督教相信人的主体具有开放性,受灵界超然力量的干预及推动。圣灵是正面的灵界力量,而撒旦(魔鬼)是负面的灵界力量。信徒因为有了圣灵(他者意念)的内住,圣灵就可以随时在人起念的刹那发挥出:

a. 当下正面的推动信徒向善的动机:圣灵直接推动信徒向善的心,实践出本来"旧我"习性不可能表现出的德行。这是一种他力介入、推动、指引的道德体验。

b. 当下对抗负面(向恶)的动机:负面(向恶)的动机可以来自两方面

〈1〉 从撒旦(魔鬼)而来的诱惑:圣灵以超然的力量替信徒抵挡撒旦超然的诱惑与操控。

〈2〉 从"旧我"犯罪习性而出的恶行("随从肉体"):信徒靠着圣灵("随从圣灵")治死由肉体诱发的恶行。

(ii) "渐"—— 圣灵的内住令信徒的道德、宗教主体逐渐离恶向善:

a. 若恶行的心理动力,是来自基本人性需求(basic needs)的扭曲与渴缺,圣灵内住带来的深度满足感就截断了因渴缺而产生的扭曲心理动力,从而孕育出善行的取向和动力。

b. 具体地说,基督教信仰经验在七种人性基本需求上,令信徒的主体结构获得深度的满足,从而令信徒迈向心灵健康成长,孕育出善行的取向和动力:

〈1〉 安全感:信徒经验到上帝的看顾、护佑,并永恒拯救的把握,消灭了因恐惧、焦虑而衍生的攻击性行为。

〈2〉 被上帝无条件的接纳:对自我评价(self-esteem)有最终极性的肯定;无须因自卑而产生扭曲性的自我肯定行为。

〈3〉 体验上帝无微不至的爱:在神圣爱的交流中,得到全然有所属(belongingness)的满足;消减因孤单、被弃而衍生的怨恨和猜疑。

〈4〉 人生苦难际遇赋予意义：信任永恒主宰的安排，无须逃避面对现实，从而发挥生命的勇气与积极性。

〈5〉 体验有“不犯罪的自由”的鼓舞：对向善的行为愈发有信心去实践。

〈6〉 “不再是我”而是“上帝在我里面”的自我超越的宗教体验，使生命不再受当下欲望的操控。

〈7〉 有全盘永恒盼望的蓝图：生命有终极的安顿感，不会因短暂的困扰或挫败而丧志、消极。

从以上基督教对起念的剖析，我们可以得到三方面重要的理解：

第一，起念有善也有恶：由于我们看见道德欲求的多元、多可能性的因素，向善、向恶的冲动之情是复杂地相互纠缠。再加上有邪恶的超自然他者意志力量（撒旦）的介入，基督教相信人的起念，必然有善、也必然有恶的可能性。故此基督教认为，中国儒学所言可以“化念归心”、“求未发之中”而达至“妄念不起”的境界，并非只是工夫是否到家的问题，而是不可能。

第二，上帝作为无限的他者介入人的心灵作为修德与成圣的基础：基督教并不否定人性具有向善的能力。但认为若要完成道德生命的彻底转化，“与上帝和好”及随之而来的“圣灵内住”是必需的基础关口。因为纵然致力于道德主体的存养，撒旦作为邪恶的超自然他者力量仍需要超自然的圣灵去抵挡。因此，与上帝和好仍是成圣不可或缺的基础。

第三，“与上帝同行”的修养工夫：基督教认为人的道德主体要成德，是透过对上帝的开放性与圣灵以“他者意志”内住的相遇方式才可以实现。而儒学则在整个成德成圣的历程中，坚信人“心体”的“廓然大公”、“无善无恶”的超然自足性。这种归心的“境界性自我超越”，与基督教体验与上帝“有情的相遇”（祷告），以“他者介入”（圣灵的内信）、有“他者在场”（在上帝的爱中自重）、得“他者指点”（随从圣灵的指引）的修为模式，是两种不同性质的道德生命体验。

最后，从“道德意向”的起念，到“道德行动”的完成。我的时间实在不够了，只可以说几句结论。无论是基督教或是儒学，从心灵导因（mental causation）到身体动作（body movement）过渡的问题和工夫，都是重要的环节。因为其中涉及意志

软弱的关键性，发展出不同传统的操练。在基督宗教有修道主义的意志操练，独处等候；在儒学有程、朱的居敬集义，心学的省察克治、事上磨炼。从现实经验的角度，纵然起的是善念，但由于意志力不确定的过渡，再加上甚至是否必然可以妄念不起的悬疑，“不能不犯罪”(non posse non peccare)如果是狭义地意指“人必然有行恶的可能性”(necessary possibility to sin)(即“圆善”并不可能)，则此见解是可以被接受的。

我就很笼统、太快地把这个讲完了。意思是说，我尝试不单一地从本体论来讨论善、恶的人性根源，而是采取跨学科的进路，以道德的行动哲学去重构善、恶孕发的关键处，希望这一条路可以更如实地绘画出一幅儒学与基督教碰撞了许多年的课题。这个就是我希望能够提出来的看法。

主持人：把如此抽象的一个概念，作了具体化的描述。下面有请赵林教授对此做一个回应。

赵林：温教授这个讲座曾经在武汉大学讲过一次，所以我有一点印象，当然时间比较长了，有一两年了。今天在半个小时之内要想把这个宏大的问题展开，确实比较困难。而且，温教授在发表他的论文之前，首先做了说明，就是说分析哲学的味道比较浓。而且他的视野非常广阔，他把文化学、社会学、哲学、心理学等问题全部综合在一起，并且用图线来表示，所以在座的一些人一时可能难以理解温老师的意图。当然，我觉得如果温老师先把这个图展现出来，然后再来讲，效果可能更好一些。因为我们要接受一个图，首先在观念上就有点困难，所以您到快结束的时候才拿出这个图来，就有点美中不足了。我和温老师相交多年，他多次对我表述了这个观点，他对基督教的性恶论始终持反对态度。而对儒家性善论的看法没有谈起，他也认为是一种应然状态。确实也是这样，如果我们从孟子谈起，他虽然认为仁义礼智是人心固有的，而非外铄的，但是仍然有一个“求则得之，舍则失之”的过程。所以仁义还是可以丢掉的，从这个意义上来说，“为人由己”，你想舍，同样也可以舍掉。

温老师在文章里面也好几次举例说到王阳明，王阳明就主张“无善无恶心之

体”，善恶只在于一念之间，在于“意之动”；而我们知善知恶是良知，为善去恶则是格物的功夫。在基督教里面，和这个观点正好相反。其实基督教的性恶论，除奥古斯丁的建树之外，在很大程度上，已经在《圣经》里面隐含了这种可能性。也就是说，我们从王阳明“四句教”的第三句，“知善知恶是良知”，然而按照基督教的解释，人就是知善恶以后，才开始犯罪的。人不知道律法以前，不以为罪。人在偷吃知善恶之果以前，不知道何者为善，何者为恶。但是自从他们吃了知识之果——这不是一般的科学知识，而是关于善恶的知识——就开始懂得善恶了，这恰恰就是恶之开端。于是基督教就得出了与王阳明观点正好相反的结论，就是说，知善知恶不是良知，恰恰是罪恶的开端。在《圣经》中，基督教关于律法与信仰之关系的解释，就已经包含了这种思想。

后来到了西方启蒙时代，一些思想家们又对这个故事做了一种完全不同的解释。例如黑格尔就认为，当人不知善、不知恶的时候，就处于一种纯粹的禽兽状态。人正是在知善知恶之后，才走上了一条为人的道路，所以人走出的第一步就是恶，就是对上帝的背离。这就是所谓的“离”，一定要“离”，这样才能实现自身，将自身提升到上帝的高度。但是，这种“离”本身在上帝眼里就是一种恶。基督教所说的“恶”当然是从上帝的角度来看的。在上帝看来，亚当、夏娃做了一件不该做的事情，作了恶，犯了罪。这种看法是站在基督教立场上得出的。但是黑格尔却不这样看，他把恶看作是人之为人的根本，看作是推动历史发展的重要杠杆。其实在黑格尔之前，在康德的道德神学中，甚至在莱布尼茨的神正论中，就包含着这样的思想了。我觉得这种思想对我的最大震撼在于，康德、黑格尔等人和奥古斯丁的早期思想很相像（但是奥古斯丁晚期的思想就走向了否定自由的预定论），他们刻意强调的观点就是：上帝为了让我们人类具有自由，甚至宁愿忍受我们滥用自由而犯罪的危险性。这样就突出了西方近代的一个最重要的价值，即自由。自由是比一切东西都更高的东西，而人具有自由，所以他可以运用自由而犯罪。人如果没有自由，他也不会犯罪。如果当时亚当没有偷吃那个禁果，他就没有自我意识，同时也就没有自由。他就会一辈子老老实实地待在伊甸园里，上帝要他干什么就干什么，就像一个完全按照自然节律而生活的禽兽一样。但是问题恰恰在于，他的堕落就是因为他拥有了自由。而这个自由，必然会使他背离上帝的意

志，结果就被上帝逐出了无忧无虑的伊甸园。这是一个悲惨的故事。但是从另一个方面来看，这个故事恰恰表现了人自由地、主动地离开了伊甸园，踏上了一条人的发展道路。所以从这个意义上说，奥古斯丁认为由于恶的出现，我们丧失了真正的自由。但是康德的解释则是，恰恰是由于恶的出现，才意味着人成为一种具有自由的动物。上帝赋予了我们一种很高的禀赋，这就是自由，别的动物都没有。上帝甚至宁愿为此承担一个风险，这个风险就是人可能会滥用自由，背离上帝去犯罪。后来黑格尔对失乐园故事的解释，也是要弘扬这个思想。

康德的观点和温老师的很相像，道德律在很多时候都是应然状态。但是康德在谈到人的本性的时候，他强调有两个东西，一个是向善的禀赋，还有一个是从恶的倾向，向善的禀赋要比从恶的倾向更加根本。康德还认为，虽然亚当、夏娃的犯罪导致了人的堕落，但是这种堕落并没有败坏人的向善的禀赋。在基督教里面有一个老问题，那就是坏树能不能结出好果子？换句话说，这棵树到底是从根上坏了，还是根仍然是好的？因为上帝在造人的时候，不仅给人以上帝的外在形象，而且也把他的内在因素即善良给予了人。后来亚当夏娃的犯罪，是否完全败坏了上帝赋予人的善良本性呢？在这个问题上，奥古斯丁早期和晚期的观点有很大的差别。他早期的观点与康德的思想比较接近，非常突出自由的意义。但是到了晚期，他和贝拉基的自由意志论观点形成了对立。按照贝拉基的观点，亚当夏娃的犯罪只是为人做出了一个坏榜样，他们的犯罪并没有败坏人的善良本性。既然只是一个坏榜样，那么人就可以学他们，也可以不学他们。所以人的本性并没有被败坏，我们完全可以不犯罪。如果贝拉基的这种观点成立，那么基督的救赎就完全是多余了的。因为如果我们每个人都可以不犯罪，都可以自由地向善，不学习亚当的坏榜样，那我们何必还要耶稣基督的救赎呢？这样一来，耶稣就成为多余的，而作为基督教核心教义的救赎理论也要被颠覆了。所以奥古斯丁就针锋相对地提出了一种带有强烈决定论意义的原罪理论，按照他的观点，亚当的犯罪败坏了人的本性，人性已经从根本上被败坏了。从此以后，人就不可能不犯罪了，除非上帝的恩典注入人的心中。奥古斯丁还举了一个例子，非常形象。就像一个人从窗口跳下去，在跳之前他可以进行选择，跳还是不跳。但是一旦跳下去了，就没有选择的余地了，他只能面对一个结果，那就是向下坠落。除非天空中伸出一个手

来把他拽住，而这只手就是上帝之手，就是基督救赎的恩典。我非常欣赏温老师所说的，这里有一个道德意向的问题。就是说，一旦当我们在理论上有了一个预设，我们生活在一个被预设的文化环境里，我们就很容易认同这种预设。

因而我们不同的道德欲求，以及在后来的道德意向过程中，我们很可能会被一种决定性的力量往前推。我们可能会在很多事实上认同这样一种观点，甚至我们就加强自己的罪恶感，而儒家就加强我们的圣洁感。他们实际都是受到了这样一种推动。但是我觉得，西方基督教的发展过程中，之所以与儒家思想分道扬镳，一个重要的因素就是，基督教一定要有一个他者，而且是一个超越的他者。如果像孟子所主张的，人性本善，哪怕只是一种应然状态的善，那么基督教所强调的超越的他者就失去意义了。既然是“为仁由己”，“吾欲仁，斯仁至焉”，那么当然就不需要他者（基督）的救赎了。刚才郭兄也谈到，荀子的性恶论不是从本性上来说的，而是从后天的实然状态来说的。人性中有一些恶的东西，但那只是一种习得的恶，但是人在本性上的应然状态是向善的。我在给学生讲课的时候，曾经对比过西方基督徒与中国各种宗教信徒的一些差别，特别是悔罪与索取的差别。你们到教堂里面可以看到，基督徒在教堂里是向上帝悔罪的，而不是向上帝索取什么。然而中国的宗教信徒在庙宇里往往更多的是向神索取，我烧香、进贡，是要向神求东西的，求子求孙，求荣华富贵、升官发财，敬神是有所求的，他是以权利者的姿态出现在庙里。而基督徒在教堂里，通常不是一个权利者，而是一个义务者，因为他承认自己是有罪的。

我和一些基督徒打交道的时候，他们有一点让我很受感动，那就是他们有一种悔罪心理。按照基督教的说法，教会是不收容义人的，它只收容罪人。首先你要自己认罪悔罪，这样才能加入教会。如果你认为自己是好样人物，仁义礼智样样具备，不需要别人来帮助，那么教会是不会收容像你这样的人的。关于基督徒的那种罪感，我也很赞同温老师的观点。就是说，罪并不是一次性的，并非像奥古斯丁所说的，一次犯罪就永远注定了人性的邪恶，没有任何向善的可能了。

按照中世纪罗马教会的观点，一个人要想得救，首先就要进入教会，“教会之外无救恩”；其次就是你要在道德上做出相应的配合，要让你心中还没有被污染、被败坏的那一部分良知还在起作用；第三也就是最重要的一点，那就是你所做的

这种配合，最后是否能够得到上帝的认可，那就要由教会说了算了。这样就自然而然地突出了教会的重要性，使得教会的权力大增。当然，这样一种观点不同于奥古斯丁的预定论，它虽然强调人心中有未眠的良知，但是其结果却是加大了教会在得救问题上的砝码，得救不是由上帝而是由教会说了算。所以最后就导致罗马教会的一系列腐败行为。正因为这样，所以后来的马丁·路德也好，加尔文也好，都推崇奥古斯丁主义，他们认为中世纪教会过分夸大人内心中的善，导致人的狂妄，同时却把神贬低了。所以他们极力强调人的罪性，强调上帝在得救中的作用，而贬低人的能力和教会的作用。可见西方基督教的神学理论与实践，往往与教会的发展以及基督教的社会地位联系在一起，这是一个非常复杂的问题，这里就不多讲了。

温伟耀：很快的说几句，谢谢各位老师。其中有几点，我觉得大家是讲得很对的。恰恰你举的一个例子，亚当吃了那个果子，然后知道罪。如果从刚才我们的论证来说，他知道罪、然后躲避上帝，他躲避的行动本身就已经肯定了向善先存性、优先性。如果他不想善、不相信人应该善的话，他躲避什么？所以在道德信念的层次，他肯定相信人是应该为善的。当上帝问他为什么吃那个果子的时候，他就推卸说是那个女人给我的。意思就是说，如果你要惩罚我的话，就应该先惩罚她。这就是罪了。另外一点就是，你说得很对，基督教是特别对内疚感很敏锐。相反来说，儒学也有它很重要的心理动力，正如我提及的王阳明在《传习录》里的心学，很多的篇幅都是强调要加强你本性是全善的信念，由此去推动一种更强的为善动力。对我来说，“宗教性”很强，是一种不断强化信仰的自我说服手法。然而，我也说过，不断强调这样的信念，总可以带来较大的行善意向的力度。但仍然不等于人的本性因此就是善的，也不等于人内在已经足够有行善的所有力量的来源。从这里接下去，就谈到你说的“他者”的存在、介入的问题。在这里我要再次提出的一点，就是：基督教在修养、实践道德这个环节上，肯定认为要让他者（上帝）的介入的。但是“他者介入”并不等于要取消自我对自己道德心的重视和发挥。但我也很坦诚、现实地说，过去两千年基督教神学的发展，还是因为受了奥古斯丁，马丁路德的影响太深，把人行善的内在道德心看成禁忌，不敢碰、不敢讲。我觉得这

是很可悲、很可惜的情况。人仍是可以行善的，作为基督教徒的我一直努力去平反这样的观点。虽然我不会说你已经有足够的内在力量去行善，但我绝不怀疑你可以行善的。我觉得基督徒都应该更多的强调人是可以行善、可能行善的真理。我刚才说的，东正教也好、阿奎那也好，纵然肯定向善的信念，但并不因此而否定需要他者的介入。多加一个他者的介入的力度，不等于对自我道德心的发挥有冲突或者排斥。为什么我们不可以又邀请他者的介入，而同时又发挥内心的道德心呢？这是我想表达的意思，就是有了他者的存在，是不用取消我们对自我道德心的信任。所以我希望如此可以放松一下儒学里面认为不需要上帝的观点。就是说，有了上帝，也不一定就不能够进行儒学的修养工夫。这肯定是我其中的一个希望。

主持人：谢谢温教授和赵教授！下面是自由讨论时间，请大家发言。

林安梧：我觉得非常有意思，这个问题也是我一直在思考的问题。今年暑假 8 月的时候我在波士顿提交的论文，跟温教授有点像。就是关于儒家的“性善论”跟基督宗教的“原罪论”的一个沟通的可能。我觉得今天我听了温教授的报告，对我启发非常大，我想人之有行善，本身之具有行善的能力应该是肯定的。而这个肯定正是上帝所给的恩宠。我想这样的话，就毫无问题。所以，上帝的恩宠跟救赎之间，他又隔了几层，这个地方可能可以进一步去发挥。另外就是我处理原罪的问题，我是用三个层次去说，从“本无一物”到“似有此物”、到“果有此物”。其实原先并没有原罪这个概念，原罪这个概念是在基督教历史里面被强化出来的。当基督宗教现在这一波又到中国来，我觉得反而是有一些新的可能。并且，我认为所谓的家庭教会是充满了可能性。因为他不受限于太多教会的束缚，因此充满了各种可能性。当然他也有危险性。但是我觉得，这个时候再去重新理解儒学，因为今天时间有限，温教授很多可能没展开。我可以看到，你用了“未发、已发”，这出自于《中庸》的，也是宋明儒学苦参很重要的问题，里面还关联出心学，道学，如果关联起来，可能是一个很有趣又可开启的。晚点我会把我的那一篇论文寄请温教授，我们可以再一起讨论这个问题。因为我只提到了一个方向的东西。看到今天

这个图,也给我很多启发。我想到了刘蕺山的"慎独、诚意",连着什么连着什么,还可以跨过去做。基督宗教的超越性可以在儒学里面如何更强化。儒学里头的意向性,可能本身面临种种麻烦的问题,而这里头又可以分很多层,因为再落实下去的时候,就是"意"与"念"的问题,意落在于念,因为念是落在于物,而意是源自心,所以意往上提为志,志为定向。孟子说"持其志,毋暴其气",又讲"持志养气",又讲"士尚志",孟子是否为"心"学,可以讨论。或者可说是"尚志",是"志学",所以有很多可以讨论的问题。非常感谢温教授的报告,引发了我很多的想法,希望今后有机会再讨论。

郭齐勇: 温先生的庞大的结构,在很短的时间,我们还不能马上理解,但可以慢慢地来消化。温教授的努力我觉得是很值得钦佩的。赵老师说到了,温老师在对话过程中,因为他中西两方面的修养都深厚,然后做一些内在性的比较和互动,对双方都有反省和批评。我觉得这有深刻的意义。儒学和基督教的人性论怎么来重构呢?他所采取的为善去恶的方式,我觉得是提供了一个很好的视点。当然我们也是有一点点希望,请温教授有机会再来跟我们深化,或者说要面对一些批评。例如,孟子学是不是性善论的问题,孟子学是不是只是一种引导性的实践倡议,或者乃至于他是一个向善的看法。虽然您的讲法和傅佩荣先生的讲法不一样。但是孟子讲"乃若其情,则可以为善矣,乃所谓善也。若夫为不善,非才之罪也",孟子讲良心本心,"此天之所与我者"。这实际上表明孟子的看法有背后的东西,儒学后面有超越的东西,我们可能把它低估了。因为我们讲主体性讲多了,主体性或道德主体的主体性讲多了,这也是新儒家的教育使我们特别刻意强调的,与康德哲学的互动。主体性讲多了,可能会对他背后的超越性就削弱了。因为孟子的性善还不只是应然,他就是有一个超越性的东西在背后。就是说,一个孩子要掉到井里去,你为什么会冲过去把这个孩子抱过来。当下的刹那之间,不会有任何的思索,功利的考虑,你就要冲过去把他救出来。这就是一个宗教徒的行动。你不能说不是,就是有一个超越的背景,才使得人不违人之所以为人的根本。恰好就是说,人就是要这样的。你不这样就不是人。孟子不是蔑视小人,把小人当禽兽。有人以为孟子是骂人,其实不是。人都有魔鬼的一面,人的魔鬼性表现在当

时如杀人盈城盈野,孟子何尝不知道呢?他加以批评。他只是说人本性是善的,性本善的,不止是一种向善性的导向性的。就像我们喜欢吃猪狗肉、牛羊肉一样的。人在后天,在经验层面上为恶,不能改变其先验层面是善的。是不是请温老师再回应一下性善论和向善论的区别,是不是对孟子性善的超越性肯定不够。

再一个就是赵老师讲的,阳明的《大学问》,《传习录》,还有阳明和徐爱的讨论,和弟子们的讨论,都不是虚无的无善无恶的,恰好是讲良知本体,其实这是一个超越的本体。恰好是说,我们当下可以成圣。阳明是怎么悟道的?是对朱子的格物的不满,他来了一个革命的飞跃。阳明学很多是可以用圣灵的东西加以解读的。所以我记得温老师跟我们说过,他有一次在加拿大讲基督教教义的时候,就用阳明的话讲基督教,结果教徒们觉得非常好。但是他事先没有告诉教徒们,这是阳明学的意思。就是说,阳明学可以与基督教相沟通。阳明的顿悟,不能引起知识性的理解,不能引起道德性的冲动,知善知恶是良知,这个知,是体知,是生命的体验,不是知识与知解。所以我觉得体验是怎么来的,就是背后有一个终极性的东西,吾人由触媒而当下得到某种理解,顿时主客浑融。在这里面,不能用圣灵的概念,但是却有这么个意思。他也没有撒旦的概念,但是他有这种,就像刘蕺山讲的念,怎么克服这些妄念,他讲了很多。我觉得在阳明学这里,我们也不能说他是一个向善的,阳明学这里,更好地说明他是一种有超越背景下的当下即是的体验。这种东西是不是请温老师进一步跟我们讲讲。当然儒家没有超越的他者,他把这个化在另外一个东西里面去了。请温老师再给我们细细梳理一下。谢谢。

黄保罗:我也是听了温老师用行动哲学的框架来分析,还是挺细致的。然后就是关于讲到原罪论的时候,就讲人仍然能够行善。因为我们在这个场合是与儒家的学者一起来对话,因为善也是儒家中谈的重要的概念。我自己理解不知道这个善可不可以理解为两种层面的?一个是只在神与人的层面上谈善,这种善最能解决人与神的关系。还有另外一种善是解决人与人之间的关系。所以我想,可能我理解的原罪论也不知道准确不准确,我的感觉好像它讲人不能行善,主要是指人没有办法行出一种善来根本解决人与神之间的关系。至于人与人之间的,我的理解基督教好像主张,人还是能够做出很多的善的。所以,这一点与原罪论不一定有

这么大的矛盾。

另外，原罪论的我想起需要进行概念的界定。这个分析很重要，如果这一点没弄清楚，我们有时候和儒家人士一起来谈善，这里面就会有很多不容易说清楚的困难。赵老师刚才说的例子，你跳窗不跳窗是自由的，一旦跳了之后，就没有余地了。我在想，假如跳了之后，如果功夫真的高的话，我可以歪一歪自己的身子，不要砸到楼边的那盆花。我不能解决人和神的关系，但是我摔下去的时候却可以照顾到邻居家的那盆花。

此外，知善知恶是良知，这是阳明的论述。在基督教里面讲的知道善恶就是罪。这个罪我想，最起码我个人不太认同赵老师引的黑格尔的观点，那个我难以接受。我觉得伊甸园说的知善恶乃为罪，这里隐含的意思是：人所知道自以为知道的善恶，其实是一个错置的。就是一个 misunderstanding。本来不考虑这个问题，还活得挺好，最后一下眼一睁开，我这下知道了，结果知道了这个东西，其实是个错的。我想从这个意义上来说，我理解的原罪论人犯罪，应该是在亚当向夏娃推责任之前，原罪就已经发生了。

这是这样一点感想。谢谢。

温伟耀：时间很紧了，只能够简单的说几句。基本上大家提的意见和提议都很好。我肯定要把这些提议放到我的考虑之中。特别是林教授的文章，我一定要好好去读，请你一定要发给我，我可以好好的参考。尤其是刘蕺山，我也花了不少时间去念他的修养工夫，因为他跟我所关注的问题比较接近。但可能我的工夫还没到家，所以当中可能仍有一些问题我将来要再努力思考的。当年我跟随劳思光先生写论文的时候，就开始对他发生兴趣。还有郭教授的提议，很有意思。我对刚才赵林教授谈的阳明的部分，我也不是这样去解释的。这个有点像基督教里的上帝，他的爱不等于人间的爱，他的知也不是人间的知，所以他就是无爱无知吗？你不能这样说。谈上帝的爱，你已经不可避免地用了人间的概念，不过上帝的爱具有更超越的层次。所以我也是这样去理解“无善无恶”的心体的意思。阳明在这里是超越地说，从广义的角度来说，也具有宗教性在里面。圣灵和妄念的问题，很有意思、也很特别。是不是妄念跟撒旦之间是同源而用了不同的名去表达？这个

问题肯定很重要。所以我明白你的意思。只就是“超越性”这一点，我还没有完全把握。就是说，主体性讲得不少，但跟超越性根据之间怎么转化？这个以后再向老师请教。保罗也说得很有意思，事实上本来在我预备的论文里面也准备讲，不过后来没时间讲了。基督教有一个关乎人性很核心的问题，要打通的，就是人与上帝之间的罪。人与人之间的罪，是道德和恶的表现。然而，纵然人跟上帝的关系破裂了，他仍然可以是一个道德非常好的人。那么，人与上帝的关系又如何影响人与人的关系？是必然还是偶然的？多元的？这个是很核心的问题。很多时候，尤其是我们的传教士或者基督徒，都未加深思就把这两个问题放在一起。所以传教士来到中国的时候，一开口讲，就是“你们全都是罪人！”“罪人”这个字中文翻译得太差劲了！是作恶的人给人抓了，才是罪人。所以中国人一听传教士说“我们都是罪人”，都受不了。很自然的反应就是：我虽然不完美，但是我做人对得起天地、对得起我的家人和朋友！但你却说我是“罪人”，太侮辱我了！这是很可惜的误解。那个“罪”一下子就从与上帝关系的破裂变成了道德上的恶。罪是人跟上帝的破裂，但是他还可以是道德上非常崇高的人啊！这个如果要打通，基督教一定要处理这个神学的问题，否则没有办法对话。我就这样的响应几句。但我觉得你提问的，都是很核心性的。谢谢！

主持人：两天的时间里我们听了将近 13 个小时的对话，现在就等赵老师来宣布闭幕了。

赵林：我要感谢各位学者的精彩发言，也要感谢澳门科技大学的张志庆教授、许平教授和各位年轻教师的积极参与，更要感谢澳门科技大学给予会议的大力支持。会议进行了两天，可以说非常圆满，我们以后还会不断地推进下去。非常感谢大家，谢谢大家的参与！



适应全球化时代大潮

弘扬光大自身的文化传统



上架建议：哲学、畅销

ISBN 978-7-5675-2151-3

9 787567 521513 >

定价：38.00元

www.ecnupress.com.cn